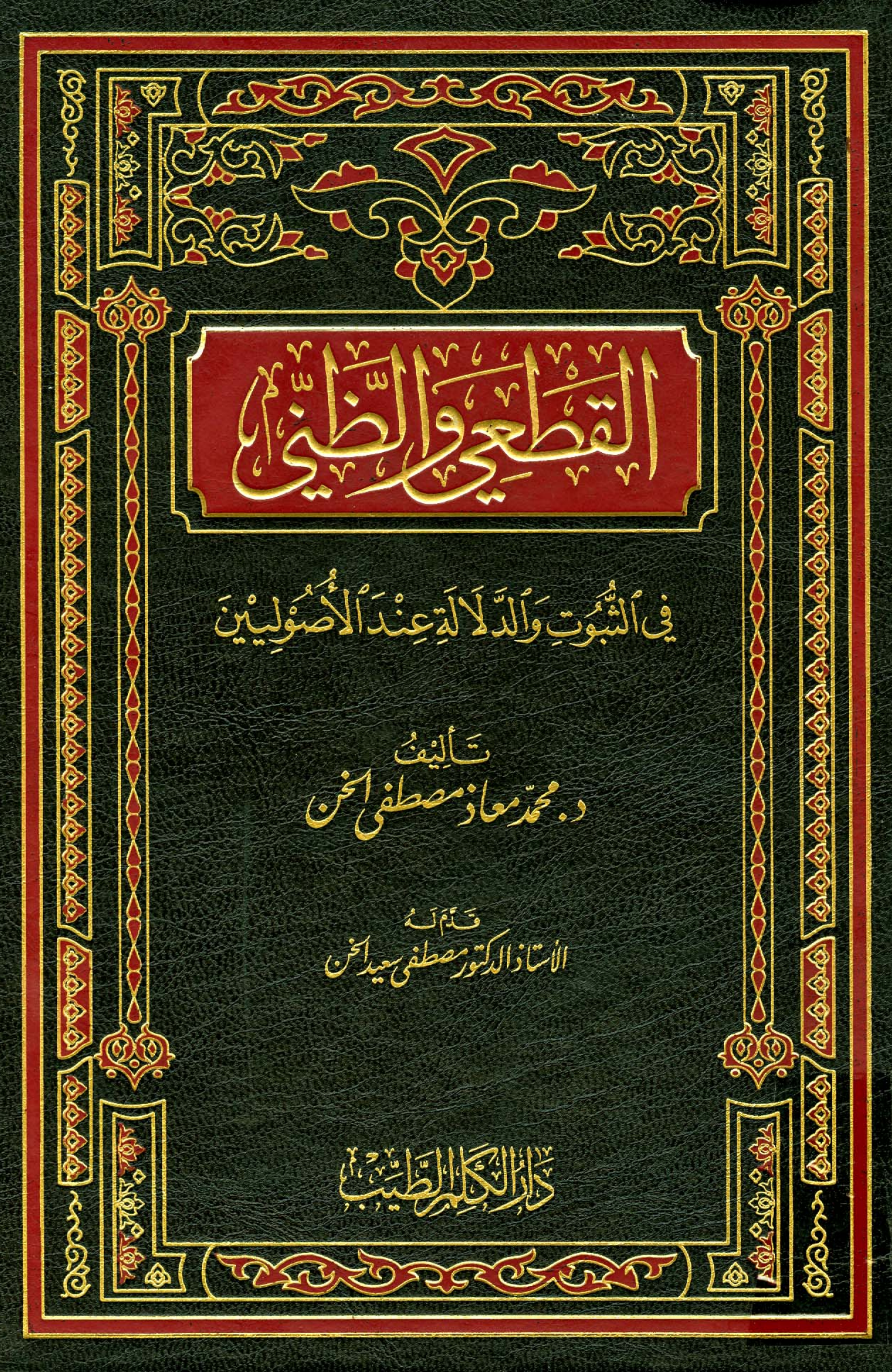
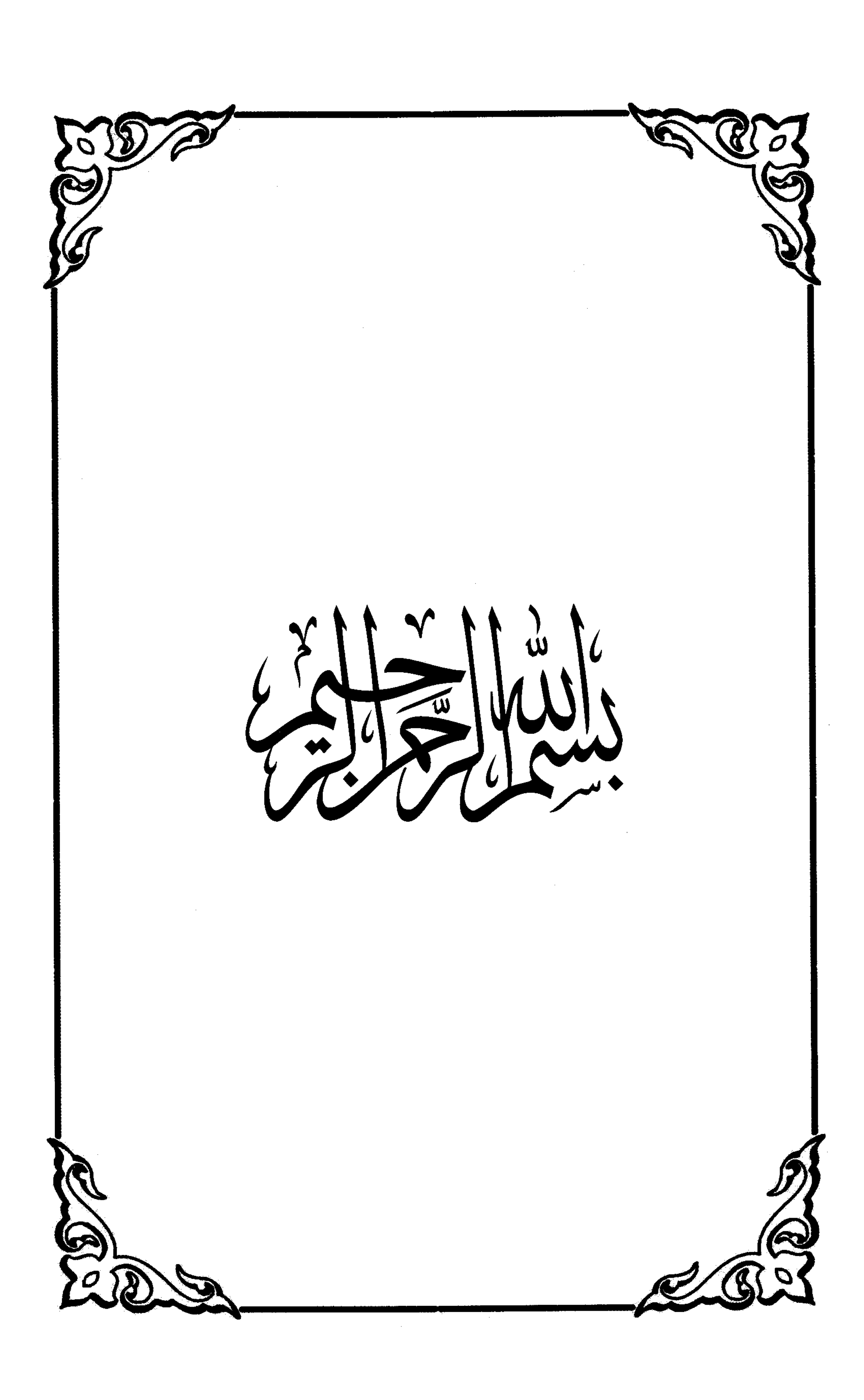
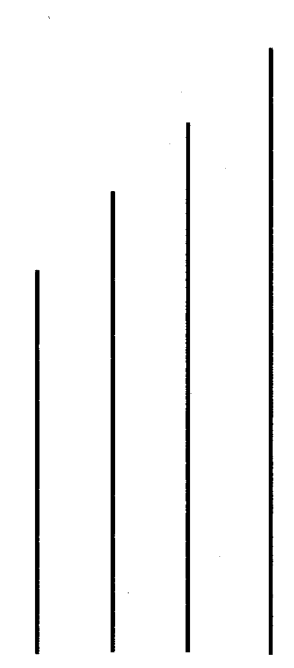

القطعي والظني
في الثبوت والدلالة عند الأصوليين
تأليف
د. محمد معاذ مصطفى الخن
قدم له
الأستاذ الدكتور مصطفى سعيد الخن
دار الكلم الطيب


بسم الله الرحمن الرحيم



القطعي والظني

في الثبوت والدلالة عند الأصوليين

الموضوع: أصول فقه

العنوان: القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين

التأليف: د. محمد معاذ مصطفى الخن

عدد الصفحات: ٦٨٠

قياس الصفحة: ١٧,٥ × ٢٥

عدد النسخ: ١٢٠٠

الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م



دمشق - حلبوني - جادة ابن سينا - بناء الشلاح
هاتف : ٢٤٥١٢٢٦ - ص.ب: ٣٠٥٥٢ - فاكس : ٢٢٢٧٦٠٢

تقديم

بقلم فضيلة الدكتور مصطفى سعيد الخن

أستاذ علم الأصول في بلاد الشام

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقِّ ليظهره على الدِّين كلِّه ولو كره المشركون، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أرسله الله رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه الهداة المهديين، الذين جاهدوا وناضلوا في نُصْرة هذا الدين، وعلى العلماء العاملين، الذين نشروا هذا الإسلام العظيم بالصبر والحُجَّة واليقين.

وبعد:

فلقد ذكرتُ أكثرَ من مرَّة أن هذا الدين الإسلامي يتمتع بخصائص وصفات لا تُوجد في غيره من الأديان والرسالات، وإنَّ من أهمِّ هذه الخصائص والصفات صفتين، وهما العمومُ والشمول:

- أما العموم: فهو دين عام لكل البشر ولجميع الناس، لا تختص به أُمَّةٌ مِن الأمم ولا عِرْقٌ من العروق، ولا جماعة من الجماعات، بل هو للأمم قاطبة حتى تقوم الساعة، وحتى يرثَ الله الأرض ومَنْ عليها.

- وأما الشمول فهو حاوٍ على جميع ما تحتاج إليه البشرية من عقائد وعبادات وتشريعات وأخلاق.

وبما أنه شامل فقد تنشأ أمور في حياة الناس المتجددة والمتطورة تحتاج إلى أحكام شرعية ملائمة تلبي الواقع الحياتي المتغير والذي يحتاج إلى تقنين

وتشريع يتفق مع أصول الدين ومبادئه وتشريعاته. ومن هنا كان التسديد الرباني للعلماء والربانيين من هذه الأمة الإسلامية؛ أن يستنبطوا القواعد من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وهذه القواعد هي ما أصبح يُسمى علم «أصول الفقه» وقد بذل العلماء الأفذاذ من هذه الأمة المحمدية على مدار التاريخ الإسلامي أقصى ما يستطيعون من جهد في تحرير هذه القواعد وضبطها وتأصيلها.

ولدى التجربة فما من مسألة إلا ولها جواب تشريعي مناسب، وما من مشكلة إلا ولها حل قانوني ملائم، وذلك بفضل العموم والشمول، وجهود علماء الفقه والأصول، مما يثبت الإعجاز التشريعي والقانوني على مر العصور والدهور.

ومما أحمد الله سبحانه وتعالى عليه أن سخَّرني للعمل في هذا الميدان، فقد ألفت كتباً عدة في «أصول الفقه» من أبرزها:

١ـ «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء»(١).

٢ـ «الأدلة التشريعية وموقف الفقهاء من الاحتجاج بها»(١).

٣ـ «الكافي الوافي»(٢) في أصول الفقه.

٤ـ «أبحاث حول أصول الفقه»(٣) تاريخه وتطوره.

وقد وفق الله تعالى ولدنا الباحث محمد معاذ مصطفى الخن أن يختار موضوعاً متخصصاً من الموضوعات المهمة في علم الأصول لنيل شهادة الدكتوراة، وهو «القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين».

وهذا البحث المتكامل لا يجده القارئ مجموعاً في كتاب بعينه، بل يجده مفرقاً في كتب أصول الفقه العديدة والمتفرقة.

---

(١) طبع مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

(٢) طبع في الشركة المتحدة ـ دمشق.

(٣) طبع في دار الكلم الطَّيِّب ـ دمشق.

والقارئ المنصف لما صنعه الباحث المجدّ في هذا الكتاب يتوصل بسهولة ووضوح إلى الجهد المرموق الذي بذله في جميع الفصول والفقرات، فجاء الكتاب متكاملاً في بابه، حتى أصبح كتاباً وافياً في الأصول؛ إذ بحث القطعية والظنية في جميع المصادر الأصلية والتبعية، مع المقدمات المستفيضة والأمثلة الواضحة. وكذلك بحثها في الدلالات.

وقد أحسنت لجنة المناقشة في تقدير هذا البحث الأصولي، ومنحت المؤلف الباحث درجة الدكتوراه بمرتبة عالية، فجزاهم الله خير الجزاء.

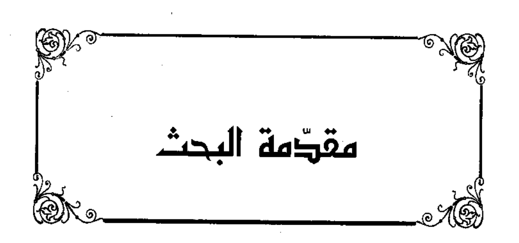
هذا وأرجو الله عز وجل أن ينفع المسلمين عامة، وطلاب العلم خاصة بما كتب الدكتور معاذ، كما أسأله سبحانه أن يزيد في توفيقه، وأن يبارك في تآليفه، إنه تعالى جواد كريم.

وكتب

الأستاذ الدكتور مصطفى سعيد الخن

أبو محمد





مقدّمة البحث

الحمد لله القائل: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النِّساء: ١١٣] أحمده سبحانه وتعالى أكمل لنا الدين، وأتمّ لنا النعمة، وهدانا إلى صراطه المستقيم، ورضي لنا الإسلام دينا، وأصلي وأسلم على من بعثه الله رحمةً للعالمين، بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، فقد ختم الله به الرسل، وختم بشريعته الشرائع، ورفع منزلته ﷺ، فهو المبلّغ عن ربّه، فقامت به الحجة، ووضحت المحجة، ورفع سبحانه وتعالى منزلة من سار على دربه فقال جلّ من قائل: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١] وجعل من حمل مهمة التبليغ والبيان، من أهل العلم والذكر والفقه والأصول ورثة الأنبياء، فقال ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء»(١)، فقد جلّى هؤلاء العلماء هذه الشريعة الغراء، ووقفوا على حِكَمها وأحكامها، فبقيت محفوظةً كحفظ الذِّكر، منشورةً أعلامها في كلّ جيل، صالحةً للتطبيق في كلّ عصر.

ولقد امتازت شريعة الإسلام على غيرها من الشرائع بعِلمين، حفظاها من العبث والتحريف والتبديل وهذان العِلْمَان هما مفخرةٌ لأهل الإسلام على مرّ الدهور والأزمان، وعلامة واضحة لجهود أهل الذكر من أبناء هذه الملّة القويمة.

(فالأول) علم أصول الحديث : لقد تكفّل الله لنا بحفظ النصّ الأصلي لهذه الشريعة فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحِجر: ٩] فانبرى أهل القرآن الذين جعل الله صدورهم مستودعاً لكتابه وأثنى عليهم فقال: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌ

(١) أخرجه أحمد (٢١٧٥١) وأبو داود (٣٦٤١)، والترمذي (٦٨٢)، وابن ماجه (٢٢٣) عن أبي الدرداء رضي الله عنه.

بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العَنكبوت: ٤٩] فحفظوا القرآن الكريم في الصدور والسطور، وحفظ الله سبحانه بعد ذلك السنّة، فشمّر المحدّثون عن ساعد الجدّ، وبحثوا في الأسانيد والمتون، وبذلوا جهداً كبيراً في تنقية كلّ ما لاث هذا الأصل من شوائب الوضع والافتراء، وبيّنوا الصحيح من الضعيف، وقعّدوا لذلك قواعد، يقف العقل البشري أمامها حائراً مذهولاً، ومجلّاً مبهوراً، فكان هذا العلم بعد حفظ الكتاب الكريم، حافظاً للأصول من أن يعتريها أيّ تبديل أو تحريف، لتبقى إلى قيام الساعة محفوظةً، والحجةُ بها قائمةً.

(والثاني) علم أصول الفقه: فإذا كان علم الحديث حفظ نصوصَ الشريعة، فعلم أصول الفقه قعّد قواعدَ فهمها، وجعلها محكمةً باقيةً صالحةً إلى قيام الساعة، فالتحريف يمكن أن يطرأ من تبديل النص أو من طريقة فهمه، وهذا ما حصل لغيرنا من الأمم، فقد حصل التحريف في الأمرين، في النصوص ذاتها، وفي طريقة فهمها، وقد وقعت بعض طوائف المسلمين في الثاني، ففهمت على غير ضابط، فكان الانحراف عن الجادة، لكن قضى الله سبحانه العليم الخبير بأن تبقى طائفة من هذه الأمة ظاهرةً على الحق، وظهورُها يكون بحفظ نصوصها، وظهور حجتها وأدلّتها، وذلك لفهمها الصحيح المنضبط بقواعد الاستنباط والاستدلال، ولذا حاز المشتغلون بعلم الأصول المقام الرفيع، والدرجة العليا بين خدّام الشريعة الغرّاء.

وكان من توفيق الله لي أن جعلني أحد هؤلاء الخدم لهذه الشريعة الغرّاء، أخدمها في مجال القرآن الكريم ورواياته وحفظه وتحفيظه، كما أخدمها في مجال الفقه وأصوله.

ولمّا سنحت لي الفرصة للتسجيل في قسم الدراسات الإسلامية بكليّة الدراسات العليا في (جامعة النيلين) بالسودان العزيز، اهتبلت هذه الفرصة وسجلت في مستوى (الدكتوراة) في علم (أصول الفقه) وأعددت بحثي بعنوان (القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين).

وكان قد شدّني لهذا البحث أنّ جميع قواعد هذا الفنّ ـ أصول الفقه ـ تدور بين القطعية والظنية، ووقع خلاف كبيرٌ بين العلماء في ضبط هذين المصطلحين، والطرق

التي تؤدّي إلى كلٍ منهما، والقطع والظنّ كما يكونان في إثبات النصوص، يكونان في الدلالة، ولقد نثر أهل الأصول مباحث القطع والظنّ في ثنايا موضوعات هذا الفن، لا يجمعها جامع، ولا ينظمها سالك، ولقد وجدت أنّ كثيراً من الخلافات التي وقعت بين الأصوليين ناشئةٌ عن الاختلاف في ضبط المصطلحات، فلمّا ضبطتُ المصطلح وجدت أنّ كثيراً من الخلافات قد ذابت، وأنّ الأقوال وإن اختلفت ظاهراً، لكنّها في الحقيقة واحدة، وكما يبدو لأدنى متأمّلٍ لهذا البحث فإنّ الباحث وقف على كلّ أبواب وفروع هذا الفن، وممّا زاد من صعوبة هذا الأمر أنّني لم أجد واحداً من العلماء قد أفرد لهذا الموضوع بحثاً مستقلاً، إنّما هي أبحاثٌ متفرقةٌ غير مستوعبة لكلّ موضوعات الأصول، أو مقالات علمية في بعض الصحف والمجلات المتخصصة، ولم أطّلع إلّا على كتاب واحد بعنوان (القطع والظن عند الأصوليين) للدكتور سعد بن ناصر الشثري، واطّلعت عليه مؤخراً، وهو كتاب جيِّدٌ مستوعبٌ لكلّ موضوعات الأصول تقريباً، ولقد أفدت منه كثيراً، إذ امتاز بكثرة النقولات، واستفدت كثيراً من إحالاته، لطلب الموضوعات في مظانّها، لكنّني توسعت أكثر منه في بحث الأدلة، لا سيّما المختلف فيها، فوجدت أنّ كثيراً ممّا اختُلف في حجِّيته يعود كما ذكرت إلى ضبط المصطلح، وفصّلت في بحث التواتر الذي هو عماد ثبوت الشريعة، وكذلك في بحث دلالات الألفاظ، والقواعد الأصولية كالمتعلقة بالأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، وكذلك كتبت في القواعد الفقهية، وهي ما لم يتعرّض إليه مطلقاً، إذ تبيّن لي أنّ كثيراً من هذه القواعد قطعية، وكذلك فترتيب البحث مختلفٌ تماماً عن ترتيبه، وما وراء هذا لم أعثر على أيّ كتاب كُتب في هذا الموضوع، وسأبيّن في الخاتمة النتائج التي توصّلت إليها، ممّا يجلّي ويوضح أهمية هذا البحث أكثر.

منهج البحث:

ولقد اتبعت في دراسة الموضوع المنهج الآتي:

- تصدير كلّ موضوعٍ بمصطلحاته، مع ضبط هذه المصطلحات، وبيان الحدّ الراجح عند الاختيار، وبيان سبب الترجيح في أغلب الأحوال.

- ذكر الأدلة النقلية والعقلية للأقوال المختلفة، مع ذكر الاعتراضات عليها عند الاستدلال بها ثمّ الترجيح على ضوء هذه الأدلّة.
- استيعاب أقوال الأصوليين ولا سيّما أصوليي المذاهب الأربعة، وليس بالضرورة أن آتي في كلّ مسألة بأقوالٍ ونقولات لكلّ مذهب، فإنّه من المعلوم أنّ أصول الشافعية والحنفية خُدمت أكثر من غيرها، وهي غالباً ما تمثّل وجهات النظر المتباينة في أصول الفقه، مع ذكر آراء غيرها إذا انفردت بخلافها.
- عزو الآيات إلى سورها وبيان أرقامها، وتخريج الأحاديث من الكتب المعتمدة، فما كان في الصحيحين أو أحدهما فأكتفي بالنسبة إليه دون غيرهما، وما لم يكن فيهما فأنسبه أولاً إلى باقي الكتب الستة المعتمدة، أو إلى الصحاح الأخرى والسنن والمسانيد، ولا أقف على التصحيح والتضعيف إلّا إذا اقتضت حاجة الاستدلال لذلك.
- نسبة الأشعار لقائليها، أو إلى مرجعٍ معتمدٍ من كتب الأدب واللغة.
- الترجمة المختصرة لكلّ علَمٍ ورد اسمه في متن الكتاب، وتكون ترجمته عند أول مرةٍ يُذكر اسمه فيها، فلا حاجة بعد ذلك إلى الإشارة لترجمته، لكن في الفهارس سأثبت مكان ترجمة كلّ علَم بالإشارة إلى رقم الصفحة التي جاءت فيها الترجمة.
- وما وضع بين قوسين «» ونُسب إلى عالم فهو من كلامه الحرفي (منقول بنصه) وما لم يكن كذلك واحتاج القارئ إلى زيادة اطّلاع أشير إليه بعبارة (انظر).
- لم أتقيد بترتيب معيّنٍ في إيراد النقول، لا من حيث التسلسل التاريخي للمذاهب، ولا من حيث الزمن والعصر الذي عاش فيه المنقول عنه، إنّما قدّمت من كلامه أوضح في تجلية الفكرة والاستدلال لها على العموم.
- قسّمت البحث إلى مقدّمة، وأربعة أبوابٍ، وكل بابٍ إلى فصول، وكلّ فصلٍ إلى مباحث، وختمت البحث بخاتمة بيّنت فيها النتائج التي توصّلت إليها، ثمّ الفهارس، ثمّ ملحق باللغة الإنكليزية بيّنت فيه تعريف بموضوع الرسالة وأهم مباحثها.

- فهرست للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وآثار الصحابة، والأشعار، والأعلام ثمّ المراجع والمصادر، ثمّ فهرس لأبواب وفصول البحث.

ولله الحمد أولاً وآخراً، ومنه أستمد العون والتوفيق، وأسأله سبحانه أن يجعل ما كتبت إسهاماً مفيداً وضافياً في مكتبة هذا الفنّ المبارك، وأن يجعل عملنا خالصاً لوجهه الكريم، ويقبله منّا بمنّه وكرمه، ويجعل لنا قدم صدقٍ في الأوّلين، ولسان صدقٍ في الآخرين، والحمد لله ربّ العالمين، وكانت خطة البحث كما يلي:

خطة البحث

مقدمة البحث

الباب الأول : في حقيقة القطع والظن

الفصل الأول : التعريف بمقدمات البحث التمهيدي.

المبحث الأول : تعريف الدليل وأنواعه.

المبحث الثاني : تعريف العلم وأنواعه.

المبحث الثالث : تعريف العقل.

الفصل الثاني : في القطعية.

المبحث الأول : تعريف القطع وما يتصل به من مفردات.

المبحث الثاني : في ثبوت القطعية.

المبحث الثالث : في مراتب القطعية.

الفصل الثالث : في الظنية.

المبحث الأول : تعريف الظن وما يتصل به من مفردات.

المبحث الثاني : في إثبات الظنية.

المبحث الثالث : في مراتب الظنية.

الفصل الرابع : ما بين القطعية والظنية.

المبحث الأول : مراتب الإدراك ومنزلة القطع والظن منها.

المبحث الثاني : المقارنة بين القطعية والظنية.

الباب الثاني : القطعي والظني في الأدلة.

الفصل الأول : في الأدلة المتفق عليها.

المبحث الأول : في حجية الكتاب (القرآن الكريم).

المبحث الثاني : في حجية السنة المطهرة.

المبحث الثالث : في حجية الإجماع.

المبحث الرابع : في حجية القياس.

الفصل الثاني : في الأدلة المختلف فيها.

المبحث الأول : الاستصحاب.

المبحث الثاني : الاستحسان.

المبحث الثالث : الاستصلاح (المصلحة المرسلة).

المبحث الرابع : العرف.

المبحث الخامس : قول الصحابي.

المبحث السادس : سد الذرائع.

المبحث السابع : شرع من قبلنا.

المبحث الثامن : الاستقراء.

المبحث التاسع : إجماع أهل المدينة.

المبحث العاشر : الأخذ بأقل ما قيل.

المبحث الحادي عشر : الإلهام والرؤى.

الباب الثالث : القطعي والظني في الاستدلال.

الفصل الأول : في دلالة الألفاظ.

المبحث الأول : إفادة الألفاظ لمعانيها.

المبحث الثاني : في أنواع دلالات الألفاظ (عند الحنفية : النص، الظاهر، . .).

المبحث الثالث : في أنواع المفاهيم (المتكلمون).

المبحث الرابع : في البيان والتأويل.

الفصل الثاني : في القواعد الأصولية.

المبحث الأول : العام والخاص.

المبحث الثاني : المطلق والمقيد.

المبحث الثالث : المشترك ودلالته.

المبحث الرابع : الأمر والنهي.

المبحث الخامس : القطع والظن في القواعد الأصولية.

الفصل الثالث : في القواعد الفقهية.

الباب الرابع : في أحكام القطعيات والظنيات.

الفصل الأول : مسائل في أحكام القطعيات والظنيات.

المبحث الأول : حكم العمل بكل منهما.

المبحث الثاني : حكم الاجتهاد في كل منهما.

المبحث الثالث : تعدد الحق في كل منهما.

المبحث الرابع : حكم التقليد في كل منهما.

المبحث الخامس : حكم المخالفة في كل منهما.

المبحث السادس : حكم المخطئ في كل منهما.

الفصل الثاني : في اجتماع القطعيات والظنيات.

المبحث الأول : في البيان.

المبحث الثاني : في التخصيص.

المبحث الثالث : في النسخ.

المبحث الرابع : في الزيادة على النص.

المبحث الخامس : في التعارض والترجيح.

خاتمة البحث.

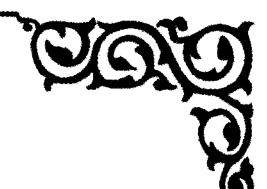
النتائج والتوصيات.

المراجع والمصادر.

الفهارس.







الباب الأول

في حقيقة القطع والظن

الفصل الأول: التعريف بمقدمات البحث التمهيدية.

الفصل الثاني: في القطعي.

الفصل الثالث: في الظني.

الفصل الرابع: ما بين القطعي والظني.







الفصل الأول: التعريف بمقدمات البحث التمهيدية

المبحث الأول: تعريف الدليل وأنواعه.

المبحث الثاني: تعريف العلم وأنواعه.

المبحث الثالث: تعريف العقل.



المبحث الأول: تعريف الدليل وأنواعه

تعريف الدليل:

لغةً: المرشد، وجمعه أدلّة وأدلاء، وما يستدّل به، وهو المقصود لنا، ومنه الدليل عند الملّاحين الذي يرشد السفن[١]، وهو على وزن (فعيل) بمعنى (فاعل) كعليم وسميع بمعنى عالم وسامع[٢]، وذكر القاضي عضد الدين[٣]: إنّ الدليل في اللغة يأتي لثلاثة معانٍ:

الأول: المرشد، وعبّر عنه الآمدي[٤] بالناصب للدليل[٥]، وعبّر عنه ابن الهمام[٦] بقوله: الموصل بنفسه[٧].

والثاني: الذاكر له، وعبّر عنه ابن الهمام بقوله: الذاكر لما فيه إرشاد[٨].

والثالث: ما به الإرشاد، كالأحجار المنصوبة في الطرق[٩]، قال القاضي أبو

---

(١) لسان العرب ١/ ٢٤٩، المعجم الوسيط ١/ ٣٠٤.
(٢) شرح الكوكب المنير ١/ ٥١.
(٣) أبو الفضل، عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار، عضد الدين الإيجي، عالمٌ بالأصول والمعاني والعربية، ولي القضاء، توفي ٧٥٦هـ سجيناً في قلعة كرمان، من آثاره الأصولية: (شرح مختصر ابن الحاجب)، انظر الأعلام للزركلي ٣/ ٢٩٥.
(٤) سيف الدين، أبو الحسن، علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، فقيه شافعي أصولي، توفي بدمشق ٦٣١هـ، ومن آثاره الأصولية: (الإحكام في أصول الأحكام) و (منتهى السول)، انظر سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٣٦٤، البداية والنهاية ١٣/ ١٤٠.
(٥) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١١.
(٦) كمال الدين، محمد بن عبدالواحد، ابن الهمام الاسكندري، فقيه حنفي أصولي، نحوي بلاغي، توفي بمصر ٨٦١هـ من آثاره الأصولية (فتح القدير) و (التحرير)، انظر الضوء اللامع ٨/ ١٢٧، شذرات الذهب ٧/ ٢٩٨.
(٧) تيسير التحرير ١/ ٣٣.
(٨) المصدر السابق.
(٩) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١/ ٣٩.

يعلى[(١)] والشيرازي[(٢)]: «الدليل هو المرشد إلى المطلوب» وزاد أبو يعلى: «وقيل هو الموصل إلى المقصود»[(٣)]. وقيل الأمارة بالشيء، فيقال: دلّ يدلّ إذا هدى[(٤)].

في اصطلاح الأصوليين: تباينت تعريفات الأصوليين من فقهاء ومتكلّمين للدليل، وذلك بسبب اختلافهم فيما يفيد، فجمهور الفقهاء والأصوليين جعلوا الدليل مما يفيد القطع أو الظن، ومعظم المتكلّمين يجعلونه ممّا يفيد القطع فقط، كالأدلّة العقلية ونصّ الكتاب والخبر المتواتر والإجماع، وأمّا ما يوجب الظنّ فيسمونه (أمارة) كخبر الواحد والقياس، فعلى هذا له تعريفان:

الأول: ما يفيد العلم (القطع): فقد عرّفه أبو الحسين البصري[(٥)]: «بأنّه ما أفاد العلم»[(٦)]، وعلى هذا يكون ما أفاد الظنّ أمارة[(٧)]، قال الباقلاني[(٨)]: «جميع ما

---

(١) القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد الفراء: فقيه حنبلي أصولي، مفسّر، توفي ٤٥٨ هـ، من آثاره الأصولية: (العدّة) و (أحكام القرآن)، انظر سير أعلام النبلاء ١٨/ ٨٩، طبقات الحنابلة ٢/ ١٩٣.

(٢) أبو إسحق، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي الشيرازي، فقيه شافعي أصولي، محدّث، توفي ٤٧٦هـ، من آثاره الأصولية: (اللمع) و (شرح اللمع) وله في الفقه (المهذب)، انظر سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٥٢، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٨٣.

(٣) العدة ١/ ١٣١، شرح اللمع ١/ ٥٥.

(٤) معجم مقاييس اللغة ٢/ ٢٥٩، تهذيب اللغة ١٤/ ٦٦.

(٥) أبو الحسين، محمد بن علي بن الطيب البصري، أصولي إعتزالي، توفي ببغداد ٤٣٦هـ، من آثاره الأصولية: (المعتمد) و (شرح العمد) و (تصفح الأدلّة) انظر تاريخ بغداد ٣/ ١٠٠، الكامل ٩/ ٥٢٧..

(٦) المعتمد ١/ ١٠.

(٧) وحكاه المجد بن تيمية عن بعض المتكلمين، انظر المسودة ص ٥١٣، وحكاه الآمدي عن الأصوليين وأطلق، انظر الإحكام ١/ ١١، وحكاه الباجي عن بعض المالكية وردّه في الحدود، انظر الحدود ص ٣٨، وحكاه الشيرازي عن أكثر المتكلمين، انظر اللمع ص٣، ونسبه الباقلّاني إلى الفقهاء والمتكلّمين، انظر التقريب والإرشاد ١/ ٢٠٢، ونسبه السمعاني إلى أكثر المتكلمين، انظر قواطع الأدلة ص ٣٣، ونسبة هذا القول إلى الفقهاء قدح فيها بعض الأئمة كالخطيب البغدادي فقد قال: (الفقهاء يسمّون أخبار الآحاد دلائل، والقياس وكلّ ما أدّى إلى غلبة الظنّ دليلا) انظر الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٣، ومثله قال الآمدي في الإحكام ١/ ٧٢، والزركشي في البحر المحيط ١/ ٣٥.

(٨) أبو بكر، محمد بن الطيّب الباقلاني، فقيه مالكي أصولي، وقيل شافعي، والراجح الأول، =

يُستدلّ به على الأحكام ضربان، **فضربٌ منها**: أدلّةٌ يوصل صحيح النظر فيها إلى العلم بحقيقة المنظور فيه، **والضرب الثاني**: أمرٌ يوصل النظر فيه إلى الظن وغالب الظن، ويُوصف هذا الضرب بأنّه أمارةٌ على الحكم، ويُخصّ بهذه التسمية للفرق بينه وبين ما يؤدي النظر فيه إلى العلم والقطع»[١]، وعلى هذا يكون تعريف الدليل **(ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوبٍ خبري)** فحصره المتكلمون بما أفاد القطع.

الثاني: ما أفاد القطع أو الظنّ مطلقاً، فقد حكاه الآمدي عن الفقهاء مطلقاً[٢]، قال الشيرازي: «حقيقة الدليل ما أرشدك إلى الشيء، فقد يرشدك إلى العلم، ومرّةً إلى الظن، واستحق اسم الدليل في الحالين»[٣]، وعلى هذا يكون تعريف الدليل **(ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوبٍ خبري، سواءٌ أكان قطعياً أم ظنياً)**[٤] وهذا ما أختاره، وسبب الاختيار:

١ـ كلمة (ما يمكن): تفيد أنّ المعتبر التوصل بالقوة إلى أنّه دليل، ولو لم ينظر فيه، ولا يمنعه عدم النظر فيه من أن يكون دليلاً[٥].

٢ـ وقولنا (بصحيح النظر): خرج فاسده، فالفاسد لا يسمّى دليلاً لأنّه لا يمكن التوصل به إلى المقصود، وإن كان قد يفضي إليه بغير قصد، وضابطه أن يكون الدليل مستلزماً للمدلول، فكلّما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدلّ به عليه، فإن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدلّ بكلٍ منهما على الآخر، ثمّ إن كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً، وإن كان ظاهراً وقد يتخلّف كان الدليل ظنياً[٦].

= توفي ٤٠٣هـ، ومن آثاره الأصولية (التقريب والإرشاد) و (التمهيد) انظر سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٩٠، تاريخ بغداد ٥/ ٣٧٩.

(١) التقريب والإرشاد ١/ ٢٢١ وما بعدها.

(٢) الإحكام ١/ ١١.

(٣) شرح اللمع ١/ ١٥٥.

(٤) انظر تشنيف المسامع بجمع الجوامع ص ١٢٩، وشرح البدخشي على منهاج الأصول ١/ ١٣.

(٥) شرح الكوكب المنير ١/ ٥٢.

(٦) جهد القريحة في تجريد النصيحة للسيوطي ص ٢٦٤..

٣ـ وقولنا (إلى مطلوب خبري): خرج به التصور، فإنّ الدليل لا بدّ أن يكون تصديقاً[١]، وعلى هذا يدخل فيه ما يفيد القطع أو الظن، وهذا مذهب أكثر الأصوليين والفقهاء.

الترجيح: إنّ الخلاف في حدّ الدليل اصطلاحي كما قال الطوفي[٢]، فمن يرى تخصيص الدليل بما أفاد القطع جعله من باب الاصطلاح ولا حجر في الاصطلاح، وبه يحصل تمييز المسميات وينتفي الخلط بينهما[٣]، مع إقرارهم بعدم دلالة اللغة عليه، قال الباقلاني: «وهذا تواضعٌ من الفقهاء والمتكلّمين، وليس من موجب اللغة، لأنّ أهلها لا يفرّقون بين الأمارة والدلالة»[٤]، وإن كان بعض العلماء يرى أنّ إطلاق اسم الدليل على ما أفاد الظنّ من طريق المجاز، وما أفاد القطع من باب الحقيقة، وهذا ما أشار إليه الجصّاص[٥]، فبعد أن ذكر غلبة الظنّ قال: «فسُمي ذلك دليلاً على وجه المجاز»[٦]، ومثله قال الغزالي[٧]: «تسمية الأمارات أدلةً مجاز، فإنّ الأمارات لا توجب الظنّ لذاتها، بل تختلف بالإضافة»[٨]، **والذي أرجِّحه تعريف الفقهاء بأنّ الدليل يمكن أن يفيد القطع أو الظن**[٩]، وذلك للأسباب الآتية:

---

(١) والمراد بالتصديق إسناد الذهن أمراً إلى أمر بالنفي أو بالإثبات إسناداً جازماً أو ظاهراً، انظر المحصول ١/ ٨٧.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٧٤، والطوفي: أبو الربيع، نجم الدين، سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم الطوفي، فقيه حنبلي أصولي، توفي ٧١٦هـ، من آثاره الأصولية: (شرح مختصر الروضة) انظر شذرات الذهب ٦/ ٣٩.

(٣) انظر المستصفى ٤/ ٨٦، الحدود للباجي ص ٣٨.

(٤) التقريب والإرشاد ١/ ٢٢٢.

(٥) أبو بكر الرازي، أحمد بن علي الجصاص، فقيه حنفي أصولي محدّث، توفي ٣٧٠هـ، من آثاره الأصولية: (الفصول في الأصول) و (أحكام القرآن)، انظر البداية والنهاية ١١/ ٢٩٧، المنتظم ٧/ ١٠٥.

(٦) الفصول ص ٥٧.

(٧) محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي، فقيه أصولي شافعي، اشتغل بعلم الكلام، توفي بطوس ٥٠٥هـ، ومن آثاره الأصولية: (المستصفى) و (المنخول) و (الوجيز في الفقه) انظر: سير أعلام النبلاء ١٩/ ٣٢٢، طبقات الشافعية لابن السبكي ٦/ ١٩١.

(٨) المستصفى ٤/ ٨٦.

(٩) ورجحه الآمدي في الإحكام ١/ ١٠، والمجد بن تيمية في المسودّة ص ١٣، والزركشي في
=

١- لأنّ حقيقة الدليل في اللغة المرشد، ويمكن أن يكون الإرشاد بالقطع أو الظنّ، والعرب لا تفرّق بين ما يوجب العلم أو الظنّ في إطلاق اسم الدليل.

٢- إنّ الله سبحانه وتعالى تعبّدنا بالعلم (القطع) وبالظنّ، بل إنّ الأحكام الثابتة بالظنّ في الفروع أكثر، وأمّا ما ذهب إليه المتكلّمون فيمكن أن يكون ذلك في أصول الدين التي لا تثبت إلّا بأدلّة قطعيّة، قال الشيرازي: «حقيقة الدليل ما أرشدك إلى الشيء، فقد يرشد مرّةً إلى العلم ومرّة إلى الظنّ، فاستحق اسم الدليل في الحالين، تحقيق ذلك أنّ العرب لا تفصل بين ما يوجب العلم وما يوجب الظنّ في إطلاق اسم الدليل، فوجب التسوية بينهما، وأنّ الله تعبّدنا بالظنّ في ما طريقه الظن، كما تعبّدنا بالعلم في ما طريقه العلم، فإذا كان الموصل إلى العلم يُسمّى دليلاً، فكذلك الموصل إلى الظنّ، لأنّ كلّ واحدٍ منهما مقصودٌ في نفسه على حسب حاله، وقد ورد التكليف به فلا وجه للتفرقة بينهما»[١] وقال الباجي[٢]: «والذي نرجِّحه أنّ الدليل هو ما يفيد العلم أو الظنّ»[٣] وعلى كلٍّ فالخلاف في المسألة اصطلاحي، كما قال الطوفي: «والخلاف اصطلاحي»[٤] والجصاص عرّف الدليل بأنّه: «هو الذي إذا تأمّله الناظر أو المستدل أوصله إلى العلم بالمدلول»[٥] وقد انتقد القرافي[٦] أصحاب هذا الاصطلاح وذلك لأنّهم يسمّون الأمارات

= البحر المحيط ١/ ٣٥، وابن السبكي في تشنيف المسامع بجمع الجوامع ص١٢٩، والشيرازي في شرح اللمع ١/ ١٥٥، وأبو يعلى في العدّة ١/ ١٣١، وأبو الخطاب في التمهيد ١/ ٦١، والباجي في الحدود ص ٣٨، وغيرهم.

(١) شرح اللمع ١/ ١٥٥ وما بعدها.

(٢) أبو الوليد، سليمان بن خلف بن أيوب الباجي، فقيه مالكي أصولي محدّث، توفي بالأندلس ٤٧٤هـ، من آثاره الأصولية: (إحكام الفصول) و (الحدود)، انظر تذكرة الحفاظ ٣/ ١١٧٨، فوات الوفيات ٢/ ٦٤.

(٣) الحدود ص ٣٨.

(٤) شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٧٤.

(٥) الفصول ص ٥٥.

(٦) شهاب الدين، أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن القرافي، فقيه مالكي أصولي، توفي بمصر ٦٨٤هـ، ومن آثاره الأصولية: (نفائس الأصول) و (شرح تنقيح الفصول) انظر الوافي ٦/ ٢٣٣، كشف الظنون ص ١١٥٣.

الشرعية أدلّةً، ولا يسمّون الأمارات العقلية كالنظر في القبلة وقيم المتلفات أدلّة، مع أنّه في (الفروق) أدخل الأدلّة الظنية في مسمّى الأدلة كما أدخل الأمارات العقلية فيها، وفرّق بين الأدلة الشرعية وبين الأمارات العقلية في الفرق بين قاعدة أدلّة مشروعية الأحكام وبين أدلة وقوع الأحكام بأنّ الأولى محصورةٌ، وكلّ دليلٍ منها بذاته متوقفٌ على الشرع بخلاف أدلّة وقوع الأحكام[١].

تعقيبات:

١ـ لا فرق في الدليل بين أن يكون قديماً أو حديثاً، فالقرآن كلام الله ليس بمخلوق، وهو دليلٌ على الأحكام، وقوله ﷺ دليلٌ على الأحكام، وهو مخلوقٌ محدث.

٢ـ ولا فرق بين أن يكون الدليل وجودياً أو عدميّاً، فالدليل الوجودي كالاستدلال بالخلق على وجود الخالق، والاستدلال بآية الوضوء على أركانه، والعدمي كالاستدلال بعدم ظهور الآيات بكذب مدّعي النبوة، ونستدلّ بعدم أدلّة السمع في ثبوت الحكم الشرعي على براءة الذمّة فيه.

٣ـ ولا فرق بين أن يكون الدليل قد استُدلّ به بالفعل أم لم يُستدل، وذلك لوجود قوّة الدلالة فيه، فلو أنّ الباري خلق جماداً ولم يخلق من يستدلّ به على أنّ له محدِثاً لكان دليلاً على ذلك، وإن لم يستدلّ به أحد.

٤ـ ولا فرق بين أن يكون أفاد أمراً قطعياً أو أمراً ظنياً.

تعريف الدلالة:

لغةً: الإرشاد، وما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه، وجمعها دلائل ودلالات[٢].

وفي اصطلاح الأصوليين: (هي ما النظر فيها يفضي إلى العلم) قاله أبو الحسين البصري[٣]، وقيل ما يلزم من فهم شيء فهمُ شيء آخر، قال ابن النجار[٤]:

---

(١) انظر الفروق ١/ ١٢٨.

(٢) المعجم الوسيط ١/ ٣٠٤.

(٣) المعتمد ١/ ١٠.

(٤) تقي الدين، أبو بكر، محمد بن أحمد بن عبدالعزيز ابن النجار الفتوحي، فقيه حنبلي أصولي، توفي بمصر ٩٧٢هـ، من آثاره الأصولية: (شرح الكوكب المنير) و (مختصر التحرير) انظر شذرات الذهب ٨/ ٣٩٠، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ٤٤٠.

«الدَلالة بفتح الدّال على الأفصح: مصدر دلّ يدُلُّ دَلالة، وهي ما يلزم من فهم شيء فهمُ شيء آخر»[١] وبهذا المعنى تكون الدلالة بمعنى الدليل، وهذا ما استعمله كثيرٌ من الأصوليين، كأبي الحسين البصري في المعتمد، والبيضاوي[٢] في منهاجه، فلم يذكروا الدليل مطلقاً، وإنّما ذكروا الدلالة وجعلوها قسيم الأمارة كما بيّنت في مذهب المتكلّمين، قال أبو يعلى: «وأمّا الدلالة فهي مصدر قولهم دلّ يدلّ دلالة، ويُسمّى الدليل دلالة على طريق المجاز، لأنّهم يسمّون الفاعل باسم المصدر، كقولهم رجلٌ صائمٌ وصَومٌ، وزائرٌ وزَورٌ، قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا﴾ [المُلك: ٣٠] وأراد به غائراً»[٣].

مصطلحات تتعلق بالدليل:

هناك مصطلحات فرّعت عن الدليل والدلالة ذكرها الأصوليون في كتبهم يتكرر استعمالها في كتب الأصول وفي بحثي هذا، وأنقل نص الباقلاني في بيانها.

قال الباقلاني: «اعلموا ـ رحمكم الله ـ أنّ الدليل والدلالة والمُستدلّ به أمرٌ واحد، وهو البيان والحجة والسلطان والبرهان، كلّ هذه الأسماء مترادفة على الأدلّة نفسها.

■ فأمّا الدالّ فهو المبيّن لغيره بنصب الدليل، وهو الله تعالى الناصب لأدلّة العقل والسمع، وكلّ من نصب لغيره دليلاً على شيء فهو دالٌّ له بما نصبه، وقد يوصف المخبر عن الدلالة والمنبّه عليها بأنّه دالٌّ مجازاً واتساعاً وتشبيهاً له بحال ناصب الدليل[٤].

■ وأمّا المدلول بالدلالة فهو المنصوب له الدلالة، سواءٌ استُدلّ بها أم لم يُستدل، وقد يقع قولنا مدلولٌ له على المجاز إلى ذكر الدلالة عند السؤال عنها مجازاً وتشبيهاً بحال من نُصبت له الدلالة.

---

(١) شرح الكوكب المنير ١/ ١٢٥.

(٢) ناصر الدين، أبو سعيد، عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي، فقيه شافعي أصولي، مفسّر، توفي ٦٨٥هـ، من آثاره الأصولية (شرح المحصول) و (منهاج الوصول إلى علم الأصول) انظر طبقات الشافعية للإسنوي ١/ ٢٨٣ وشذرات الذهب ٥/ ٣٩٢.

(٣) العدّة ١/ ١٣٢ وما بعدها.

(٤) وعلى هذا سُمي عليه الصلاة والسلام دالاًّ مجازاً، لأنّ الله جعل إليه نصب الدليل، انظر شرح اللمع ١/ ٥٦.

■ وأمّا المُستدِلّ فإنّه اسمٌ مشتركٌ بين الباحث الناظر المفكر الطالب لعلم حقيقة الأمر المنظور فيه وبين السائل عن الدلالة على المذهب والمطالب بها.

■ وأمّا المُستَدَلّ (بفتح الدال) فهو المطالَب بالدلالة والمسؤول عنها.

■ والمُستَدَلّ له فقد يُحتمل أن يكون هو الحكم المطلوب علمه بالنظر في الدليل، ويُحتمل أن يكون هو الرجل المطالب بالدلالة السائل إذا أجيب إليها.

■ وأمّا المُستدَل عليه فلا يجوز أن يكون إلّا الحكم المطلوب علمه بالنظر في الدليل، كتحريم شرب الخمر، وعلّة التفاضل في البُرّ وأمثال ذلك.

■ وأمّا الاستدلال فقد يقع على النظر في الدليل، والتأمل المطلوب به العلمُ بحقيقة المنظور فيه، وقد يقع على المساءلة عن الدليل والمطالبة به»[١].

الحجّة والبرهان:

الحجّة: **لغةً**: اسمٌ من حجّ، أي: غلب، أومن الرجوع، قال السرخسي[٢]: «الحجّة لغةً اسمٌ من قول القائل حجّ أي: غلب، ومنه يقال: لَجّ فحُجّ، ويقول الرجل: حاججته فحججته، أي: ألزمته بالحجّة فصار مغلوباً، ثمّ سُمّيت الحجّةَ في الشريعة لأنّه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع به العذر، ويجوز أن يكون مأخوذاً من معنى الرجوع إليه كما قال الشاعر: (يحجّون بيت الزبرقان المزعفرا)[٣]. أي: يرجعون إليه، ومنه حجّ البيت، فإنّ الناس يرجعون إليه معظّمين له، قال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: ١٢٥] والمثابة: المرجع، فسمّيت الحجّة لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً»[٤].

---

(١) انظر التقريب والإرشاد ١/ ٢٠٧ وما بعدها، وهذا ما سلكه الجويني أيضاً في تلخيص التقريب.

(٢) شمس الأئمة، محمد بن أحمد بن أبي سهيا السرخسي، فقيه حنفي أصولي، توفي في فرغانة ٤٨٣هـ، من آثاره الأصولية (الأصول) و (المبسوط في الفقه) انظر الأعلام ٥/ ٣١٥، وكشف الظنون ٢/ ٥٦١.

(٣) ذكره الراغب في المفردات في غريب القرآن ولم يعزه لأحد، انظر ص ١٠٧. وهو شطر بيت
وأشهد من عوفٍ حلولاً كثيرةً ... يحجون بيت الزبرقان المزعفرا
عُزي للمخبّل السعدي، انظر لسان العرب ١/ ٤٥٧.

(٤) أصول السرخسي ١/ ٢٧٧.

واصطلاحاً: اسمٌ للدليل، وعلى هذا فلا فرق بين الدليل والحجّة، وقيل: الحجَّة والبرهان اسمٌ لما دلّ عليه صدق الدعوى، ولذلك تُسمّى بيِّنةُ المدّعي حجّتَه وبرهانَه، قال أبو يعلى: «وأمّا الحجّة فذلك اسمٌ للدليل، ولا فرق بين الدليل والحجّة والبرهان، وقيل اسمٌ لما دلّ على صحة الدعوى، ولهذا تُسمّى بينة المدعي حجّته وبرهانه، وليس كلّ دليل حجّةً»[١] ومثله قال الزركشي[٢]، وفرّق الرُّوياني[٣] بينهما فقال: «الفرق بين الدليل والحجّة وجهان (الأول): أنّ الدليل ما دلّ على مطلوبك، والحجّة ما منع من ذلك.

(والثاني): الدليل ما دلّ على صوابك، والحجة ما دفع عنك قول مخالفك»[٤].

والبرهان: **لغةً**: بيان الحجة، قال الراغب[٥]: «البرهان بيانٌ للحجّة، وهو فُعلان مثل الرُّجحان وقال بعضهم: هو مصدر بَرَه يَبرَه إذا ابيضّ، فقالوا: رجلٌ أبرَه وامرأةٌ برهاء»[٦] ثمّ قال: «فالبرهان أوكد الأدلّة وهو الذي يقتضي الصدق أبداً لا محالة»[٧]وقال الجوهري[٨] في الصحاح: «البرهان الحجّة والدليل»[٩].

---

(١) العدة ١/ ١٣٣.

(٢) انظر البحر المحيط ١/ ٢٥، والزركشي: بدرالدين، محمد بن بهادر، فقيه شافعي أصولي، محدّث مفسّر، توفي بالقاهرة ٧٩٤هـ، من آثاره الأصولية (البحر المحيط) و (لقطة العجلان) و (المنثور) انظر الأعلام ٦/ ٦٠، شذرات الذهب ٦/ ٣٣٥ .

(٣) فخر الإسلام، أبو المحاسن، عبدالواحد بن إسماعيل بن أحمد، فقيه شافعي أصولي، توفي ٥٠٢هـ، من آثاره الأصولية (بحر المذهب) انظر الأعلام ٤/ ١٧٥، وفيات الأعيان ١/ ٢٩٧.

(٤) انظر البحر المحيط للزركشي ١/ ٣٥ أيضاً.

(٥) أبو القاسم، الحسين بن محمد بن المفضل، الراغب الأصفهاني، لغوي أديب مفسّر، توفي ٥٠٢هـ، من أشهر كتبه (المفردات في غريب القرآن) وله (جامع التفاسير) انظر الأعلام ٢/ ٢٥٥، كشف الظنون ١/ ٣٦.

(٦) المفردات في غريب القرآن ص ٤٥ مادة: بره.

(٧) المصدر السابق.

(٨) أبو نصر، إسماعيل بن حماد الجوهري، من أئمة اللغة والخط، توفي ٣٩٣هـ، أشهر كتبه (الصحاح) انظر الأعلام ١/ ٣١٣، معجم الأدباء ٢/ ٢٦٩.

(٩) الصحاح ٥/ ٢٠٧٨.

واصطلاحاً: اختلف العلماء في معنى البرهان على النحو التالي:

١ـ بعضهم جعل البرهان بمعنى الدليل تماماً، قال القَرافي: «المراد بالدلالة ما أفاد القطع، وبالأمارة ما أفاد الظن، لأنّ الدليل والبرهان موضوعان في عرف أرباب الأصول لما أفاد علماً، والأمارة لما أفاد الظن»[١].

٢ـ وبعضهم جعله مختصاً بالقطع على اعتبار أنّ الدليل يشمل القطع والظن، فيكون الدليل أعمّ من البرهان، قال ابن حزم[٢]: «والبرهان كلّ قضيّة أو قضايا دلّت على حقيقة حكم الشيء، والدليل قد يكون برهاناً، وقد يكون اسماً يُعرف به المسمّى»[٣].

٣ـ ومنهم من جعله أحد أنواع الأدلّة:

■ ما كان مكوّناً من مقدّمتين يتولّد منهما نتيجة، قال الغزالي: «البرهان عبارةٌ عن مقدّمتين معلومتين تُؤلّف تأليفاً مخصوصاً، فيتولّد بينهما نتيجة»[٤].

■ القياس المنطقي اليقيني، قال الأصفهاني[٥]: «البرهان هو القياس اليقيني المنتج نتيجةً قطعية، أي: يقينية»[٦] وعلى كلٍّ فالبرهان إمّا أن يكون عين الدليل، أو جزءاً منه أو أحد أنواعه.

٤ـ ومنهم من جعله من أنواع الاستدلال: يقول صفي الدين البغدادي الحنبلي[٧]: «والاستدلال ترتيب أمورٍ معلومة وصوره كثيرةٌ ومنها: البرهان وهو ثلاثة:

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٩.

(٢) أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، فقيه إمام ظاهري أصولي، محدّث، توفي بالأندلس ٤٥٦هـ، من آثاره الأصولية (الإحكام في أصول الأحكام) و (إبطال القياس والرأي) و (والمحلّى في الفقه) انظر الأعلام ٤/ ٢٥٤ وسير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٥.

(٣) الإحكام لابن حزم ١/ ٤١.

(٤) المستصفى ١/ ١١٦.

(٥) شمس الدين، أبو الثناء، محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الأصفهاني، فقيه شافعي أصولي، توفي بالقاهرة ٧٤٩هـ، ومن آثاره الأصولية (بيان المختصر) و (شرح منهاج الوصول) انظر شذرات الذهب ٦/ ١٦٥ وطبقات الشافعية للإسنوي ١/ ١٧٢.

(٦) بيان المختصر ١/ ٩١.

(٧) صفي الدين، أبو الفضائل، عبد المؤمن بن عبد الحق بن عبد الله القطيعي البغدادي، فقيه حنبلي، اشتهر بالفرائض والأصول، توفي ببغداد ٧٣٩هـ، ومن آثاره الأصولية (تحقيق الأمل

=

(١) **برهان الاعتدال**: وهو قياسٌ بصورةٍ أخرى تنتظم بمقدمتين ونتيجة، ومعناه: إدخال واحدٍ معيّن تحت جملةٍ معلومة، كقولنا: النبيذ مسكر وكلّ مسكرٍ حرام، فينتج: النبيذ حرام.

(٢) **برهان الاستدلال**: وهو أن يستدلّ على الشيء بما ليس موجباً له، إمّا بخاصّيته كالاستدلال على نفلية الوتر بجواز فعله على الراحلة، أو نتيجته كقوله: لو صحّ البيع لأفاد الملك، أو بنظيره إمّا بالنفي على النفي كقوله: لو صحّ التعليق لصحّ التخيير، أو بالإثبات على الإثبات كقوله: لو لم يصحّ طلاقه لما صحّ ظهاره، أو بالإثبات على النفي كقوله: لو لم يجز تخليل الخمر لحرم نقلها من الظلّ إلى الشمس وما حرم فيجوز، ويلزمه بيان التلازم ظاهراً لا غير.

(٣) **برهان الخلف**: وهو كلّ شيء تعرّض فيه لإبطال مذهب الخصم بلزوم صحة مذهبه، إمّا بحصر المذاهب وإبطالها إلّا واحداً، أو يذكر أقساماً ثمّ يبطلها كلّها، وسُمّي خلْفاً إمّا لأنّه لغةً الرديء، أو لأنّه الاستقاء وهو استمداد، فكأنّه استمدّ صحّة مذهبه من فساد مذهب خصمه، ويجوز أن يكون من الخَلْف وهو الوراء لعدم الالتفات إلى ما بطل»[١].

الأمارة:

لغةً: العلامة[٢]، ومع أنّ الأمارة العلامة، إلّا أنّ بعض العلماء فرّقوا بينهما بأنّ العلامة ما لا ينفك عن الشيء، كوجود الألف واللام على الاسم، وأمّا الأمارة فتنفك عن الشيء، كالغيم بالنسبة للمطر[٣].

واصطلاحاً: ما يؤدّي إلى الظن.

= في علمي الأصول والجدل) و (تسهيل الوصول إلى علم الأصول) و (قواعد الأصول ومعاقد الفصول) انظر ترجمته في مقدمة تحقيق كتابه (قواعد الأصول ومعاقد الفصول) بتحقيق الدكتور علي عباس الحكمي ص ٧ وما بعدها.

(١) انظر قواعد الأصول ومعاقد الفصول ص ٩٤ وما بعدها.

(٢) المعجم الوسيط ١/٢٦، وجاء في حديث جبريل (فأخبرني عن أماراتها) أي: علاماتها.

(٣) التعريفات للجرجاني ص ٢٩.

■ قال الرازي[١]: «الأمارة هي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن»[٢].

■ وقال الجرجاني[٣]: «الأمارة لغةً العلامة، واصطلاحاً هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول، كالغيم بالنسبة للمطر، فإنّه يلزم منا العلم به الظنّ بوجود المطر»[٤].

وعلى هذا تكون (الأمارة) في مقابل (الدليل) أو (الدلالة) عند جمهور المتكلمين، **فالدليل** عندهم كما سبق: **(ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوبٍ خبري)**، **والأمارة** عندهم: **(ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى الظن)**.

■ وعند الفقهاء كما بيّنت الدليل أعمّ من الأمارة فهو يتناولها وما يفيد القطع، قال أبو يعلى: «الأمارة هي الدليل المظنون، كخبر الواحد والقياس، وليس بدليلٍ مقطوعٍ عليه، وهذه عبارةٌ وضعها أهل النظر للفرق بين ما يفضي إلى العلم وبين ما يؤدّي إلى غلبة الظن»[٥].

■ وذهب بعض العلماء إلى أنّ الأمارة قد تفيد علماً، أي حكماً قطعياً أو ظنّياً، قال الباجي: «الأمارة قد تؤدّي إلى العلم»[٦] واستدلوا على ذلك بالمعنى اللغوي لها، فإذا كانت هي العلامة فيمكن أن تكون العلامة قطعيةً كما تكون ظنّيةً.

والراجح: أنّ هذا الحدّ اصطلاحي وليس لغويّاً، فالمتكلّمون جعلوا الأمارة طريقاً إلى الحكم الظنّي اصطلاحاً.

---

(١) فخرالدين، أبو بكر، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، فقيه شافعي أصولي مفسّر، توفي ٦٠٦هـ، ومن آثاره الأصولية (المحصول في علم الأصول) و (نهاية العقول في دراية الأصول) و (مفاتح الغيب في التفسير) انظر الأعلام ٦/٣١٣، سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠٠.

(٢) المحصول ١/٨٨.

(٣) أبو الحسن، علي بن محمد بن علي، الشريف الجرجاني، فقيه حنفي مفسّر، توفي في شيراز ٨١٦هـ على خلاف، من آثاره الأصولية (التعريفات) و (شرح المواقف) و (حاشية على شرح التنقيح في الأصول) انظر مفتاح السعادة ١/ ١٩٢ والأعلام ٥/٧.

(٤) التعريفات ص ٢٩.

(٥) العدة ١/ ١٣٥.

(٦) إحكام الفصول ص ٤٧.

أقسام الدليل: ينقسم الدليل عند الأصوليين إلى أقسامٍ عدّة بحسب الاعتبارات:

- **باعتبار الشمول**: إلى دليل إجمالي ودليل تفصيلي.
- **باعتبار مستنده**: إلى سمعيٍ وعقليٍ ووضعي.
- **باعتبار مفاده**: إلى قطعي وظني، وهذا مجال بحثنا، سنتحدث عنه بالتفصيل إن شاء الله تعالى عند الحديث على القطع ثمّ الظنّ.

أقسام الدليل باعتبار الشمول: ينقسم إلى قسمين:

١ـ **الدليل الإجمالي**: ويقال له الكلّي، وهو الذي لم يعيّن فيه شيءٌ خاص، كما يقال الأمر للوجوب والنهي للتحريم.

٢ـ **الدليل التفصيلي**: ويقال له الجزئي، وهو الذي يتعلق بمسألةٍ معيّنة بخصوصها، ويدلّ على حكمٍ معيّن، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فهذا دليلٌ تفصيلي لكونه يتعلّق بمسألة خاصّة، وهي التزوج بالأمهات.. إلخ، ويدلّ على حكمٍ معيّن وهو حرمة التزوج بهنّ.

أقسام الدليل باعتبار المستند: ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

١ـ **الدليل السمعي**: وفي عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي أي: (الكتاب والسنّة والإجماع والاستدلال) وفي عرف المتكلّمين: المراد به عند إطلاقه (الكتاب والسنّة والإجماع فقط).

٢ـ **الدليل العقلي**: وهو ما دلّ على المطلوب بنفسه من غير احتياجٍ إلى وضع، كدلالة الحدوث على المحدث والإحكام على العالِم.

٣ـ **الدليل الوضعي**: ما دلّ بقضية استناده إلى الوضع، ومنه العبارات الدّالة على المعاني في اللغات.

المبحث الثاني: تعريف العلم وأنواعه

تعريف العلم:

مقدّمة عن تطور مفهوم العلم:

■ كان مفهوم العلم عند المحدّثين لا يتجاوز المنقول من النص، أومنقولاً يدور حول النص، فيطلق في مقابل الرأي، فالعلم عندهم يتلخص بالمرويات من تفسيرٍ وحديث وهذا ما عُرف فيما بعد بالعلوم النقلية، وعلى هذا المعنى حملوا كلّ ما جاء من نصوص في الحثّ على العلم والتعلّم والتعليم وآداب ذلك كلّه وفضائله، لذا لم يخل كتاب من كتب الحديث من بابٍ في العلم وفضائله . . . إلخ.

■ وحين بدأ علم الكلام تبدو ملامحه وبدأ معه علم أصول الفقه، ودخلت المقولات المنطقية في كلٍّ منهما، أخذ مصطلح (العلم) يدلّ على مفهوم آخر، يتلخّص في أنّ (العلم هو فروع المعرفة المختلفة التي تجتمع في موضوعٍ واحدٍ له مسائل وفروع، وغايةٌ وفائدة) فجاء هذا التعريف ليدلّ على العلم بمعنى الفنّ، كعلم التوحيد وعلم الفقه وعلم الحديث وعلم التفسير . . . إلخ.

■ ثمّ بدأ الربط بين مفهوم العلم ودرجات الإدراك، وبين المعرفة وسبل كسبها، ليطلقوا على ما تحصّل منها لفظ (العلم)، أو ليمنعوا عنها ذلك، ونشأ عن ذلك اختلافٌ كبيرٌ بيّن في حدّ العلم، وكان من أسباب اختلافهم في العبارات اختلافهم في الاعتبارات، فعلى سبيل المثال: كان من أسباب اختلافاتهم العلم الحاصل بالتصور الخاص، أو بالتصديق الخاص[1]، فهما يوجبان لمن قاما به تمييزاً لا يحتمل النقيض.

---

(١) التصوّر: إدراك أيّ مفرد من مفردات الأشياء والمعاني، والتصديق: إدراك النسبة بين مفردين فأكثر، وهذه النسبة إمّا موجبة وإمّا سالبة، أي مثبتة أو منفية، فمن صور المفردات (التصور) مثلاً: الصخرة، صلب، الثلج، السخونة، فإذا قرّرنا أنّ الصخرة صلبة صار هناك علاقة نسبة بينهما، أي نسبنا الصلابة إلى الصخرة، فهذا حكم تصديقي مثبت (موجب) وإذا قرّرنا أنّ الثلج ليس ساخناً فهناك علاقة نسبية بينهما، فنسبنا الثلج إلى عدم السخونة، فهذا حكم تصديقي منفي (سالب)، انظر ضوابط المعرفة ص ١٨ وما بعدها.

لكن هل يمكن حدّ التصور الخاص مثلاً؟.

إنّ كثيراً من الأصوليين كأبي الحسين البصري والرازي والغزالي قالوا: لا يُحدّ[(١)]، وجعلوه من الضروريات، أي أنّ تصوره بديهي، ومردّ ذلك إلى أنّ المناطقة اشترطوا في الحدّ الجنس الأقرب، ولا يوجد ذلك في العلم.

■ قال الزركشي: «لأنّه لم يوجد له عبارة دالّة على حقيقته وماهيّته فلا يُحدّ»[(٢)].

■ وقال الرازي: «هو ضروري، أي تصوره بديهي، لأنّ ما عدا العلم لا يُعرف إلّا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له، ولأنّي أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي، وتصور العلم جزءٌ منه، وجزء البديهي بديهي، فتصور العلم بديهي»[(٣)].

■ ومثله قال الجويني[(٤)]: «يعسر تعريفه بالحدّ الحقيقي، وإنّما يُعرف بالتقسيم والمثال»[(٥)].

■ وقال الغزالي: «لا حدّ له عندي، وإنّما هذه كلّها رسوم»[(٦)].

وأمّا المعلوم الحاصل من التصديقات فقد تباينت حدود العلماء فيه تبايناً كبيراً، فعلى سبيل المثال ذكر الشوكاني أحد عشر تعريفاً له[(٧)]، ثمّ ذكر اعتراض العلماء عليها، وذكر القاضي أبو يعلى كثيراً من هذه الحدود وناقشها[(٨)]، ومثله أبو الوفا بن عقيل[(٩)]، فمن جملة هذه التعريفات:

---

(١) انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ١/ ١٠، والمحصول للرازي ١/ ١٢، والمستصفى للغزالي ١/ ٢٥.

(٢) البحر المحيط ١/ ٥٢.

(٣) تشنيف المسامع بجمع الجوامع ١/ ١٥١.

(٤) إمام الحرمين، أبو المعالي، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، فقيه شافعي أصولي، توفي بنيسابور ٤٧٩هـ، من آثاره الأصولية (البرهان) و (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد) و (الورقات) و (مغيث الخلق) انظر الأعلام ٤/ ١٦٠، طبقات الشافعية لابن السبكي ٥/ ١٦٥.

(٥) البرهان ١/ ١٠٠.

(٦) المستصفى ١/ ١٦.

(٧) انظر إرشاد الفحول ص ١ وما بعدها.

(٨) انظر العدة ١/ ٧٦ وما بعدها.

(٩) انظر الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ١/ ١٠وما بعدها، وابن عقيل: أبو الوفا، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، فقيه حنبلي أصولي، توفي ٥١٣هـ، ومن آثاره الأصولية (الواضح) و (الجدل) و (المفردات) انظر الأعلام ٤/ ٣١٣، سير أعلام النبلاء ١٩/ ٤٤٣.

■ **معرفة المعلوم على ما هو به**، واختاره الباقلاني[١] والشيرازي[٢] وأبو يعلى[٣] وغيرهم، ويرد عليه بأنّ علم الله عزّ وجلّ لا يسمّى معرفةً، وكذلك فهو تصريفٌ للفظة قبل بيان معناها، فالمعلوم فرعٌ من معرفة العلم فهو بمثابة حدّ السواد بأنّه ما سوّد الجسم ونحن لا نعرف سواداً.

■ **معرفة الشيء على ما هو به**، أورده أبو يعلى وابن عقيل ولم ينسباه لأحد[٤]، ويرد عليه بأنّ المعدوم الذي ليس بشيء لا يكون علماً عليه، وهذا ليس بصحيح، فانتقض بذلك الحدّ.

■ **معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع**، واختاره الجويني[٥]ويرد عليه ما يرد على التعريف الأول.

■ **تبيّن المعلوم على ما هو به**، واختاره الباقلاني[٦] أيضاً، ويردّ عليه: أنّه يبطل بعلم الله تعالى لأنّه لا يوصف بأنّه مبيّن، لأنّ ذلك يستعمل في العلم الذي يحصل عقيب الشك، ولا يجوز ذلك على علم الله تعالى، ومع هذا فهو عالم.

■ **إثبات المعلوم على ما هو به**، ذكره أبو يعلى[٧] ولم ينسبه لأحد، ويرد عليه أنّ الإثبات لفظٌ مشترك فهو مجملٌ في التعريف، لأنّ الإثبات من معانيه الإيجاد فيقال: أثبت السهم في القرطاس.

■ **إثبات الشيء على ما هو به**، واختاره القفّال الشاشي[٨]، ويرد عليه ما ورد على الذي قبله في لفظ (الإثبات) وكذلك يردّ على قوله (إثبات الشيء) أنّ الشيء لا

---

(١) انظر التقريب والإرشاد ١/ ١٧٤.
(٢) انظر شرح اللمع ١/ ٨٤.
(٣) انظر العدة ١/ ٧٦.
(٤) انظر العدة لأبي يعلى ١/ ٧٨، والواضح في أصول الفقه لابن عقيل ١/ ١٠.
(٥) انظر البرهان ١/ ٩٩.
(٦) انظر التقريب والإرشاد ١/ ١٧٤.
(٧) انظر العدة ١/ ٧٧.
(٨) انظر البحر المحيط ١/ ٥٤، والقفال الشاشي: أبو بكر، محمد بن علي بن إسماعيل، فقيه شافعي أصولي، توفي بالشاش ٣٦٥هـ، من آثاره (أصول الفقه) و (محاسن الشريعة) انظر الأعلام ٦/ ٢٧٤ وسير أعلام النبلاء ١٦/ ٢٨٣.

يكون إلّا موجوداً، والمعلوم قد يكون موجوداً أو معدوماً، وقد ثبت بأن المعدوم ليس بشيء.

▪ **الثقة بأنّ المعلوم على ما هو به**، ذكره أبو الخطّاب(١) ولم ينسبه إلى أحد، ويرد عليه: بأنّ الثقة قد تقع على خيانة، فقد يثق الإنسان بمن يخونه.

▪ **إدراك المعلوم على ما هو به**، واختاره ابن السمعاني(٢)، ويرد عليه: بأنّ الإدراك لفظٌ مشترك بين درك الحواسّ والعلوم، والحدّ بالمشترك لا يجوز.

▪ **الإحاطة بالمعلوم**، ذكره ابن عقيل ولم ينسبه إلى أحد(٣)، ويرد عليه: بأنّ الإحاطة لفظٌ مشترك تقول: أحطت به رؤيةً وسماعاً، والحدّ بالمشترك لا يجوز.

▪ **اعتقاد الشيء على ما هو به على غير وجه الظنّ والتقليد**، ذكره أبو يعلى ولم ينسبه إلى أحد(٤)، ويرد عليه كلّ ما يردّ على من حدّ الاعتقاد بأنّه يخرج منه التصور مع أنّه علمٌ عند أهل المنطق.

▪ **اعتقاد الشيء على ما هو به**، نسبه أبو يعلى(٥) إلى المعتزلة(٦)، وكذلك نسبه

---

(١) انظر التمهيد ١/ ٣٩، وأبو الخطاب: محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، فقيه حنبلي أصولي، توفي ببغداد ٥١٠هـ، من آثاره الأصولية (التمهيد) و (الانتصار في المسائل الكبار) انظر الأعلام ٥/ ٢٩١ وسير أعلام النبلاء ١٩/ ٣٤٨.

(٢) قواطع الأدلّة ص ٣٧، والسمعاني: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبدالجبار التميمي السمعاني، فقيه شافعي أصولي، توفي بمرو ٤٨٩هـ، من آثاره الأصولية (قواطع الأدلة) و (البرهان في الخلاف) انظر سير أعلام النبلاء ١٩/ ١١٤ وطبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٢٩.

(٣) الواضح في أصول الفقه ١/ ١٢.

(٤) العدة ١/ ٧٩.

(٥) العدة ١/ ٧٨.

(٦) المعتزلة: فرقة إسلامية نشأت أواخر العهد الأموي وأوائل العصر العباسي، تأثرت ببعض الفلسفات القديمة، واختلف في سبب تسميتهم بالمعتزلة، فقيل لاعتزالهم المسلمين ببعض مقولاتهم، والأرجح لأنّ صاحب المذهب واصل بن عطاء اعتزل حلقة الحسن البصري وانحاز إليه أتباعه فسُمّوا بذلك، وأصول مذهبهم خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكلٍ من هذه الأصول فهم خاصٌ عندهم يخالفون فيه مذهب أهل السنّة والجماعة، واشتُهر مذهبهم بتحكيم العقل وتقديمه على النص أحياناً، وهم من القدرية، انظر الملل والنحل للشهرستاني ص٤٣ والموسوعة الميسرة ١/ ٦٩.

الغزالي إليهم[١] ويرد عليه: بأنّه يوجب أن يكون المخمّن والظانّ إذا اعتقد الشيء على ما هو به عالماً باعتقاد ذلك الشيء، وهذا باطل للاتفاق على أنّ العالم لا يجوز كونه على غير ما علمه، والظانّ بكون الشيء يجد من نفسه تجويز كونه على خلاف ما ظنّه أو توهمه، وينتقض أيضاً باعتقاد المقلّد وهو ليس بعالم.

■ **اعتقاد الشيء على ما هو به إذا وقع عن ضرورة أو دليل**، ذكره أبو يعلى[٢] والشوكاني[٣] ولم ينسباه إلى أحد، ويرد عليه: أنّ علم الله ليس عن ضرورة أو دليل، وكذلك ليس بمعتقد، وكذلك فإنّ الاعتقاد المذكور يعمّ الجازم وغير الجازم، وعلى تقدير تقييده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل فإنّه ليس بشيء اتفاقاً.

■ **اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى معتقده**، نسبه الشيرازي إلى المعتزلة[٤]، ويرد عليه كذلك أنّ علم الله ليس معه سكون نفس، وكذلك فإنّ علمه ليس بمعتقد، وكذلك فإنّ ما يعتقده العوامّ من الجهالات مع سكون أنفسهم ليست علوماً.

■ **قضاءٌ جازمٌ بالنفس**، واختاره أبو القاسم بن برهان[٥]، ويرد عليه: بأنّ القضاء بالحكم أخصّ منه بالعلم.

■ **وجدان النفس الناطقة بالأمور بحقائقها**، واختاره أبو الوفا بن عقيل[٦]، ويرد عليه: أنّ علم الله لا يوصف بوجدان النفس.

---

(١) المستصفى ١/ ٢٥.
(٢) العدة ١/ ٧٩.
(٣) إرشاد الفحول ص ٢، والشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فقيه أصولي مفسّر، توفي بصنعاء ١٢٥٠هـ، من آثاره الأصولية (إرشاد الفحول) و (نيل الأوطار في الفقه والحديث) و (وفتح القدير في التفسير) انظر الأعلام ٦/ ٢٩٨ والبدر الطالع ٢/ ٢١٤.
(٤) شرح اللمع ١/ ٨٤.
(٥) نسبه إليه أبو الوفا بن عقيل في الواضح ١/ ١٢، وابن برهان: أبو الفتح، أحمد بن علي بن برهان ابن الحمامي، فقيه شافعي أصولي، توفي ببغداد ٥١٨هـ، من آثاره الأصولية (الوصول إلى الأصول) و (البسيط) و (الوجيز) انظر سير أعلام النبلاء ١٩/ ٤٥٦ والبداية والنهاية ١٢/ ١٩٤.
(٦) انظر الواضح في أصول الفقه ١/ ١٢.

■ **ما أوجب لمن قام به كونه عالماً**، ذكره الشوكاني[١] ولم ينسبه لأحد، ويرد عليه: أنّه يستلزم الدور لكون العالم فرعاً عن تعريف العلم.

■ **ما يصح ممن قام به إتقان الفعل**، ذكره الشوكاني[١] ولم ينسبه لأحد، ويرد عليه: أنّ في المعلومات ما لا يقدر العالم على إتقانه كالمستحيل.

■ **اعتقادٌ جازمٌ مطابق**، ذكره الشوكاني[١] ولم ينسبه لأحد، ويرد عليه: أنّ التصورات ليست اعتقاداً وهي علم.

■ **حصول صورة الشيء في العقل**، ذكره الشوكاني[١] ولم ينسبه لأحد، ويرد عليه: أنّه حدٌّ للعلم بالمعنى الأعمّ الشامل الذي يدخل فيه الظنّ والشك والوهم والجهل المركب، وهذا خلاف مفهوم العلم لغةً واصطلاحاً.

■ **صفةٌ توجب تمييزاً لمحلّها لا يحتمل النقيض بوجه**، ذكره الشوكاني[١] ولم ينسبه لأحد، ويرد عليه أنّ العلوم المستندة إلى العادة تحتمل النقيض لإمكان خرق العادة بالمعجزة بقدرته تعالى.

■ **صفةٌ يتجلّى بها المُدرَك للمُدرِك**، ذكره الشوكاني[١] ولم ينسبه لأحد، ويرد عليه: أنّ الإدراك مجازٌ عن العلم، فيلزم منه تعريف الشيء بنفسه، مع كون المجاز مهجوراً في التعريفات، ودعوى اشتهاره في المعنى الأعمّ الذي هو جنس الأخصّ غير مسلّمة.

■ **صفةٌ يتجلّى بها المذكور لمن قامت به**، ذكره الشوكاني[٢] ولم ينسبه لأحد، ويرد عليه: أنّه يخرج عنه إدراك الحواسّ، فإنّه لا مدخلية للمذكور به إن أريد به الذكر اللساني كما هو الظاهر، وإن أريد ما يتناول الذكر فيكون من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهو مهجورٌ في التعريفات.

■ **صفةٌ ينكشف بها المطلوب انكشافاً تامّاً**، اختاره الشوكاني[٢].

■ **معرفة الشيء على ما هو به عن برهانٍ باستدلال، أو اتفاق من غير استدلال**، واختاره ابن حزم[٣]، لكنّه قيّده بأنّه لا يدخل فيه علم الله تعالى لأنّه كما

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢.

(٢) إرشاد الفحول ص ٣.

(٣) كتاب الدرّة فيما يجب اعتقاده ص ٣٨٥.

قال لا يدخل علمه في حدٍّ أصلاً، لأنّه لا نهاية لعلمه، وما لا نهاية له فلا يجوز أن يكون له حدٌّ يحصره.

■ **حكمٌ جازمٌ مطابقٌ لموجب**، ويفهم هذا التعريف من كلام الرازي في (المحصول) فقد قال ما نصّه في حدّ العلم: «إنّ حكم الذهن بأمرٍ على أمر إمّا أن يكون جازماً أو لا يكون، فإن كان جازماً إمّا أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون، فإن كان مطابقاً فإمّا أن يكون لموجب أو لا يكون، فإن كان له موجب إمّا أن يكون حسّياً أو عقلياً أو مركّباً منهما»[(١)] إلى أن قال: «وأمّا الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلّد، وأمّا الجازم غير المطابق فهو الجهل، وأمّا الذي لا يكون جازماً فالتردد بين الطرفين إن كان على السويّة فهو الشك، وإلّا فالراجح ظنّ والمرجوح وهم»[(٢)] ويرد عليه ما ذكرت سابقاً.

وقد قيل تعريفات أُخَر لا يتّسع المقام لذكرها، فنكتفي بما قيل، والذي استقرّ عليه أغلب المتأخّرين من الباحثين والعلماء المسلمين أنّ العلم **(الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل)**[(٣)].

بين العلم والمعرفة:

(١) قيل العلم هو المعرفة، فهما بمعنى واحد، وعلى هذا جرى كثيرٌ من المؤلفين باستعمال أحدهما في موضع الآخر، لاشتراكهما في مطلق الإدراك الشامل للتصور والتصديق عند المناطقة.

(٢) وقيل هما مختلفان:

■ فالعلم لا يسبقه جهل، بخلاف المعرفة، وعلى هذا يُقال عن الله عالمٌ، ولا يُقال عارف.

■ والعلم يتعلّق بالنسبة، أي نسبة شيء لشيء آخر، ولهذا يتعدّى إلى مفعولين، بخلاف المعرفة فإنّها وضعت للمفردات، فتقول عرفت زيداً، ولا تقول علمته.

---

(١) المحصول ١/ ٨٣.

(٢) المحصول ١/ ٨٤.

(٣) وهو اختيار د. طه جابر العلواني، انظر تقديمه لكتاب العلم للإمام النسائي ص ١٧.

أقسام العلم:

قسّم العلماء العلم أقساماً عدّة لاعتبارات متعددةٍ أيضاً، لكنّ أكثر الفقهاء والمتكلّمين قسّموه كما سأبيّن (وهذا تقسيم أبي يعلى في العدّة)[١] وغيره، وهم كثيرون[٢]، قال ينقسم العلم إلى قسمين: ١ـ علمٌ قديم ٢ـ وعلمٌ محدث.

فالقديم: علم الله تعالى، فهو علمٌ واحدٌ يتعلّق بجميع المعلومات على ما هي به، لم يزل ولا يزال، ولا يجوز عليه التغيّر والبطلان، فلا يوصف بأنّه ضروري أو استدلالي، لئلّا يوهم كونه محتاجاً إلى العلم لدفع ضررٍ عنه، أو أنّه مُلجأٌ أو مُكره على العلم بما هو عالمٌ به.

وأمّا المُحدَث: فهو نوعان أيضاً: ١ـ علمٌ ضروري ٢ـ علمٌ مُكتسب.

فالضروري: كلّ علمٍ مُحدَثٍ لا يجوز ورود الشك عليه، ولا يمكنه معه الخروج عنه والانفصال منه، وسُمّي ضرورياً لمسيس الحاجة إليه[٣]، وهو نوعان:

١ـ لا يتعلق بسببٍ سابق ٢ـ يتعلّق بسببٍ سابق.

فما لا يتعلّق بسبب سابق: مثل علم الإنسان بأحوال نفسه كقيامه وقعوده وحركاته وسكناته، وما يعرض في نفسه من خيرٍ وشر، وميلٍ ونفور، ولذّةٍ وألم، وصحّةٍ وسقم، وكعلمه باستحالة اجتماع الضدين والجسم في مكانين، وأنّ الواحد أقلّ من الاثنين، وهذا ما يسمّيه بعضهم بالبديهي.

---

(١) انظر هذا التقسيم في العدّة ١/ ٨٠ وما بعدها.

(٢) منهم الباقلّاني في التقريب والإرشاد ١/ ١٨٣ وما بعدها، وأبو الوفا بن عقيل في الواضح في أصول الفقه ١/ ١٧ وما بعدها، وابن السمعاني في قواطع الأدلّة ص ٣٦ وما بعدها، والرّازي في المحصول ١/ ٨٣ وما بعدها، والشيرازي في شرح اللمع ١/ ١٤٨، وأبوالخطّاب في التمهيد ١/ ٤٢.

(٣) ذهب الأصوليون إلى تعليل تسميته بالضروري في مواضعهم إلى ثلاثة أسباب:
(الأول) إنّ التواضع بين الفقهاء والمتكلّمين (اصطلاحاً) فالضروري عندهم ما لا يحتاج إدراكه إلى تأمل.
و(الثاني) ما لزم المخلوق لزوماً لا يمكنه الخروج عنه والانفصال منه، ودفعه عن نفسه بحجّة أو شبهة.
و(الثالث) في وضع اللغة، بمعنى ما تمسّ الحاجة إليه أو ممّا يقع الإكراه عليه والإلجاء إليه.

وأمّا ما له سببٌ: فنوعان أيضاً: ١ـ علم محسوس ٢ـ وعلم غير محسوس.

فأمّا المحسوس: فهو العلم الحاصل عن الحواسّ الخمس، وذلك لحصول العلم بها.

وأمّا غير المحسوس: فهو العلم الحاصل من الخبر المتواتر، مثل العلم بوجود البلدان والتاريخ.

وأمّا العلم المكتسب: فهو كلّ علمٍ يجوز ورود الشكّ عليه، وقيل: ما وقع عن نظرٍ أو استدلال وهو الأصح، وهو كذلك نوعان: ١ـ عقلي ٢ـ شرعي.

فالعقلي: لا يفتقر إلى شرع، مثل العلم بحدوث العالم وإثبات محدثه، وصدق من ظهرت المعجزات على يده.

وأمّا الشرعي: فهو العلم الواقع عن الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة والقياس الصحيح.

وبعض العلماء ذهب إلى تقسيم العلم الحادث إلى تصوّرٍ وتصديق، وكذلك إلى ضروري ونظري فهما يتناولان التصور والتصديق، وأنكر بعضهم كون التصور نظرياً، بل جعلوه كلّه من قبيل الضروري، وذهب إمام الحرمين الجويني إلى أنّ العلوم كلّها ضرورية، وبعضهم ذهب إلى أنّها كلّها استدلالية(١)، وذكر ابن العربي(٢) أقساماً كثيرةً لاعتبارات كثيرة(٣)، وقسّمها الجرجاني إلى ثلاثة أقسام: بديهي وضروري واستدلالي(٤)، وقسّمه ابن تيمية(٥) إلى ثلاثة أقسام: عقلية وملّية وشرعية، وهناك تقسيمات كثيرة ومتعددة عند علماء المسلمين ومتكلّميهم.

---

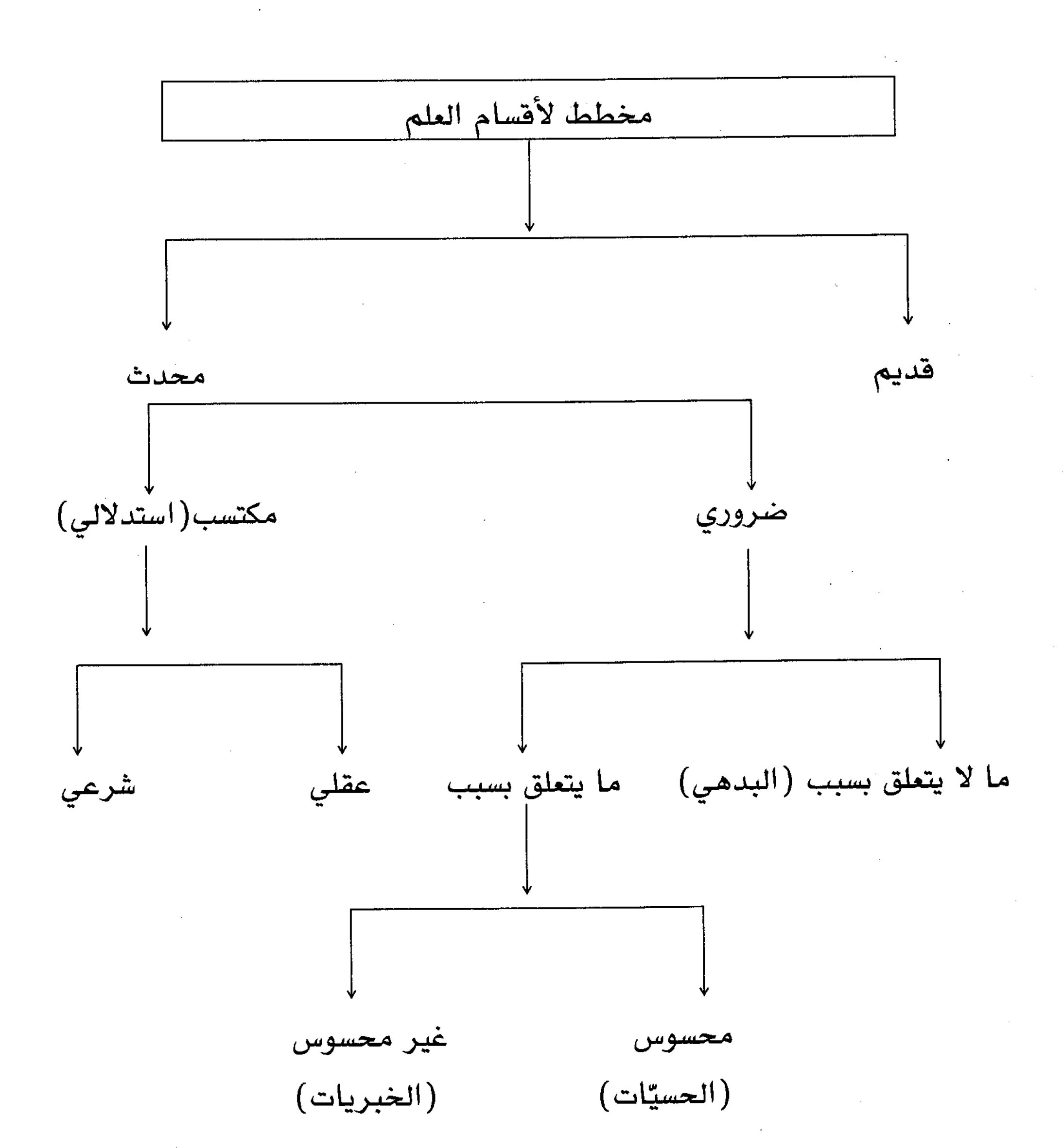
(١) انظر إرشاد الفحول ص٥.

(٢) أبو بكر، محمد بن عبدالله بن محمد ابن العربي الأندلسي، فقيه مالكي أصولي، توفي بفاس ٥٤٣هـ، من آثاره الأصولية (المحصول في الأصول) و (قانون التأويل) و (الإنصاف في مسائل الخلاف) انظر الأعلام ٦/ ٢٣٠ وسيرأعلام النبلاء ٢٠/ ١٩٧.

(٣) انظر قانون التأويل لابن العربي ص ٥٢٨ وما بعدها.

(٤) انظر التعريفات ص ١٣٦.

(٥) مجموع الفتاوى ٢/ ٦٢، تقي الدين أبو العباس، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية، فقيه حنبلي أصولي محدث مفسّر، توفي بدمشق ٧٢٨هـ، من آثاره الأصولية (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) و (العدّة شرح العمدة) و (درء تعارض العقل والنقل) و (السياسة الشرعية) و (مجموع الفتاوى في الفقه) انظر الأعلام ١/ ١٤٤ والبداية والنهاية ١/ ١٣٥.


مخطط لأقسام العلم
قديم
محدث
ضروري
مكتسب (استدلالي)
ما لا يتعلق بسبب (البدهي)
ما يتعلق بسبب
عقلي
شرعي
محسوس
(الحسيّات)
غير محسوس
(الخبريات)

المبحث الثالث: تعريف العقل

المعنى اللغوي: قالوا إنّ أصل مادة الكلمة يدور حول معنى **(الإمساك بالشيء وحبسه وربطه)**[١] مأخوذٌ من معنى ربط الدّابة بعقالها، تثبيتاً لها وحبسها عن الشرود، وسُمّي عقلاً لأنّه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه، وقالوا العاقل في اللغة: الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، والجامع لأمره ورأيه، والعقل ضدّ الحماقة، ويطلق عليه الحِجْر والنُّهى.

وأكثر الباحثين في علوم القرآن نظروا في مادة (عقل) في القرآن الكريم فوجودها وردت واستعملت بمعانٍ متعددة هي[٢]:

- **عقل المعنى**، أي: فهمه وربطه وتثبيته في الدائرة التي من صفاتها التفكر والفهم والمعرفة والعلم، والتمييز بين الحق والباطل والخير والشر، وتثبيت المعلومات وتذكرها عند الحاجة.

- **عقل النفس**، أي: حبسها من أن تنطلق مع الهوى إلى ما فيه شرٌّ أو ضرٌّ أو أذى، عاجلاً كان أم آجلاً، فحبس النفس عن معصية الله عقل، والصبر من العقل، والحكمة في تصريف الأمور من العقل، فهو على هذا المعنى ينطبق على الإرادة الحازمة القويّة القادرة على ضبط النفس، والمستندة إلى نتائج العقل العلمي الواعي، وما انتهى إليه من حقائق فهمها ووعاها وعقلها، وقدّم بها نصحه للعقل الإرادي، وعلى هذا **فالعقل عقلان: عقلٌ علمي، وعقلٌ إرادي**.

- **فالعقل الإرادي** لا يكون عقلاً حقّاً ما لم يستند إلى نتائج العقل العلمي، وإلّا كان إرادةً جانحةً حمقاء رعناء، مهما كانت إرادته حازمةً وقويّة، لأنّها تكون حينئذٍ خاضعةً لهوىً من أهواء النفس، وقد يكون هذا الهوى خفيّاً كهوى الاستبداد وحبّ التسلط، وفي هذا جاءت الآيات في ذمّ عقول الكافرين.

---

(١) انظر هذا البحث في كتاب الأخلاق الإسلامية وأسسها لعبدالرحمن حبنكة الميداني ١/ ٣٢٧ وما بعدها.

(٢) انظر مادة عقل في لسان العرب ١١/ ٤٥٧ وفي القاموس المحيط ٤/ ١٨

■ **والعقل العلمي** قد يقترن بالعقل الإرادي، إذ قد يتوصل الإنسان إلى معرفةٍ علميّة حقّة ويعقلها، إلّا أنّه قد يكون عاجزاً عن ضبط نفسه، وحبسها عن الانطلاق مع أهوائها وشهواتها التي تدفع به إلى مهالكه، ومنه قوله تعالى: ﴿۞ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝٧٥﴾ [البقرة: ٧٥].

المعنى الاصطلاحي:

اختلف العلماء في تعريف العقل، لكن نلاحظ توجّهين للعلماء في حدّ العقل.

التوجه الأول: عدم إمكان حدّه بحدٍّ واحد يحيط به، وذهب إلى هذا الغزالي(١) وبعض الأصوليين ودليلهم أنّ العقل يطلق بالاشتراك على معانٍ خمسة:

(١) إطلاقه على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، وتدبير الأمور الخفية.

(٢) إطلاقه على بعض الأمور الضرورية، وهي التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميّز كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

(٣) إطلاقه على العلوم المستفادة من التجربة، فإنّ من حنّكته التجارب يقال عنه عاقل، ومن لا يتّصف بذلك يقال عنه غبيٌّ جاهل.

(٤) إطلاقه على ما يوصل إلى ثمرة معرفة عواقب الأمور، بقمع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة التي تعقبها الندامة، فإذا حصلت هذه القوّة سُمّي صاحبها عاقلاً.

(٥) إطلاقه على الهدوء والوقار، وهي هيئةٌ محمودة للإنسان في حركاته وكلامه، فيقال فلانٌ عاقل، أي عنده هدوءٌ ورزانة.

التوجه الثاني: إمكان حدّه، وإليه ذهب أكثر الأصوليين، وإن اختلفوا في حدّه اختلافاً بيّناً فقيل:

---

(١) انظر المستصفى ١/ ٢٣، وإحياء علوم الدين ١/ ١١٨.

(١) **آلة التميز والإدراك**، وهو منقول عن الشافعي[١] رحمه الله[٢].

(٢) **القوّة المتهيئة لقبول العلم**، ذكره الراغب[٣]، وقال بعضهم: **قوّة يفصل بها بين حقائق المعلومات**[٤]، **وقيل قوّة ضرورية بوجودها يصح درك الأشياء**[٥].

(٣) **غريزة**، نقل عن الإمام أحمد[٦] رحمه الله.

وقال الحارث المحاسبي[٧]: «العقل غريزةٌ ليس مكتسباً، بل خلقه الله تعالى، يفارق به الإنسان البهيمة، ويستعد به لقبول العلم وتدبير الصنائع الفكرية، فكأنّه يُقذف في القلب كالعلم الضروري، والصبا ونحوه حجابٌ له»[٨]، وقيل: قوةٌ غريزية يُفصل بها بين الحسن والقبح[٩].

(٤) **العلم الذي يمتنع به من فعل القبيح**، قاله أبو بكر بن فورك[١٠]، وقال

---

(١) أبو عبدالله، محمد بن إدريس بن العباس الشافعي القرشي، إمامٌ من أئمة المذاهب المتّبعة، مجتهد أصولي محدّث، توفي بمصر ٢٠٤هـ، وهو أول من ألّف في علم الأصول، وذلك كتابه (الرسالة) وله (الأم) في الفقه، انظر سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥ وتاريخ بغداد ٢/ ٥٦.

(٢) انظر شرح الكوكب المنير ١/ ٨٠، قواطع الأدلّة ص ٤٥.

(٣) المفردات في غريب القرآن ص ٣٤٦.

(٤) انظر العدة ١/ ٨٥، وذكره الباقلاني في التقريب والإرشاد ١/ ١٩٥.

(٥) انظر قواطع الأدلة ص ٤٦.

(٦) أبو عبدالله، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، إمام مجتهد من أئمّة المذاهب المتّبعة، من أئمة الحديث، توفي ببغداد ٢٤١هـ، من آثاره (المسند في الحديث) و (الناسخ والمنسوخ) انظر تاريخ بغداد ٤/ ٤١٢ وطبقات الحنابلة ١/ ٤، ونقل عن الإمام أحمد قوله من رواية إبراهيم الحربي: (العقل غريزة، والحكمة فطنة، والعلم سماع، والرغبة في الدنيا هوى، والزهد فيها عفاف) انظر المسودّة ص ٥٦٦.

(٧) أبو عبدالله، الحارث بن أسد المحاسبي، واعظٌ زاهدٌ، من أئمة التصوف، توفي ببغداد ٢٤٣هـ، من آثاره (رسالة المسترشدين) و (شرح المعرفة) انظر الأعلام ٢/ ١٥٣ وسير أعلام النبلاء ١٢/ ١١٠.

(٨) انظر شرح الكوكب المنير ١/ ٨٠.

(٩) ذكره أبو الوفا بن عقيل في الواضح ولم ينسبه إلى أحد، انظر الواضح ١/ ٢٢، والذي يبدو لي أنّه أقرب إلى رأي المعتزلة.

(١٠) انظر العدة ١/ ٨٥، وابن فورك: أبو بكر، محمد بن الحسن بن فورك الأصفهاني، فقيه شافعي أصولي، توفي قريباً من نيسابور ٤٠٦هـ، من آثاره الأصولية (الحدود) و (شرح أوائل الأدلة) و (طبقات المتكلمين)، انظر الأعلام ٦/ ٨٣، سير أعلام النبلاء ١٧/ ٢١٤.

السمعاني: «وأمّا عند كافّة المسلمين فهو نوعٌ من العلم، يدخل في جملة أقسامه»[١] ومثله قال أبو الحسن التميمي[٢] في كتاب العقل كما نقله عنه أبو يعلى، إذ يقول: «العقل ليس بجسمٍ ولا صورة ولا جوهر، وإنّما هو نورٌ، فهو كالعلم»[٣] وقال الحسن بن علي البربهاري[٤]: «ليس بجوهر ولا عرض ولا اكتساب وإنّما هو فضلٌ من الله»[٥].

(٥) ما حسن معه التكليف، قاله بعض العلماء[٦].

(٦) ضربٌ من العلوم الضرورية، قاله جمهور المتكلمين، واختاره أبو يعلى[٧]، وابن عقيل[٨]، والباقلاني[٩]، فخرجت بذلك العلوم الكسبية، لأنّ العاقل يتصف بكونه عاقلاً مع انتفاء العلوم النظرية[١٠]، وقولهم ضربٌ من العلوم الضرورية يعني ليس كلّها، لأنّه لو كان جميعها لوجب أن يكون الفاقد للعلم بالمدركات لعدم الإدراك المعلق عليها غير عاقل.

واعترض الباجي على هذا التعريف واعتبره منتقضاً بالخبر المتواتر، وما يُدرك بالحواس من العلوم فإنّه بعض العلوم الضرورية، ومع ذلك فليس بعقل، وكذلك فهذا ليس بحدّ، لأنّ الحدّ يُراد به تفسير المحدود وتبيينه، وقولنا (عقل) أوضح من قولنا (بعض العلوم الضرورية) فلا يُحدّ الشيء بأغمض منه، لكن المستغرب أنّ

---

(١) انظر قواطع الأدلة ص ٤٥.

(٢) أبو الحسن، عبدالعزيز بن الحارث بن أسد التميمي، فقيه حنبلي أصولي، توفي ٣٧١هـ، انظر الأعلام ٤/ ١٦ وطبقات الحنابلة ٢/ ١٣٩.

(٣) انظر العدة ١/ ٨٤.

(٤) أبو محمد، الحسن بن علي بن خلف البربهاري، فقيه حنبلي، توفي ببغداد ٣٢٩هـ، من آثاره (شرح السنة) انظر الأعلام ٢/ ٢٠١، طبقات الحنابلة ٢/ ١٨.

(٥) انظر المسودة ص ٥٦٦.

(٦) انظر العدة ١/ ٨٥.

(٧) العدة ١/ ٨٣.

(٨) الواضح في أصول الفقه ١/ ٢٢.

(٩) التقريب والإرشاد ١/ ١٩٥.

(١٠) شرح الكوكب المنير ١/ ٨٢.

الباجي نفسه عرف العقل بأنّه: **(العلم الضروري الذي يقع ابتداءً ويعمّ العقلاء)**، وذكر هذا القيد ليُخرج ما يُدرك عن طريق الحواس، وعلم الإنسان بمرضه وفرحه وحزنه فإنّه لا يقع ابتداءً، وإنّما يقع بعد وجوده، كما أنّه لا يعمّ العقلاء، وإنّما يختصّ بمن وُجد به، وكذلك أخبار التواتر فإنّه لا يعمّ العقلاء، وإنّما يقع العلم به لمن سمع بذلك الخبر دون غيره[١].

(٧) مادةٌ وطبيعة، وقيل **جوهرٌ بسيط**، نقله أكثر المصنّفين وما عزوه لأحد[٢]، وعزاه السمعاني للمتقدّمين، فقال: «وقد جعله المتقدّمون جوهراً، وقالوا إنّه جوهرٌ لطيف يفصل بين حقائق المعلومات»[٣]والذي يبدو لي أنّه قول بعض الفلاسفة السابقين، وناقش الأصوليون قول الفلاسفة هذا[٤]، وساقوه من أجل ردّه، ولا حاجة لذكر ما ردّوا به، لأنّ هذا القول ساقط الاعتبار وواضح البطلان.

(٨) بصر القلب، فهو بمنزلة البصر من العين، تُدرك به المعلومات كإدراك البصر المشاهدات، ذكره السمعاني في القواطع[٥].

■ وقسّم الغزالي[٦] - وتبعه كثيرٌ من العلماء[٧]- العقل إلى غريزيٍ مطبوع، وهو الذي عليه مدار التكليف، ومُكتسب مسموع،وهوالذي يؤدّي إلى قوّة النظر، وعليه تُحمل أكثر عبارات المدح والثناء للعقل والعاقلين.

■ ونقل الغزالي والراغب عن أمير المؤمنين علي كرّم الله وجهه[٨] قوله:

---

(١) الحدود ص ٣١ وما بعدها.
(٢) انظر التقريب والإرشاد ١/ ١٩٥، الواضح في أصول الفقه ١/ ٢٢، العدة ١/ ٨٦.
(٣) قواطع الأدلة ص ٤٥.
(٤) انظر المسودّة ص ٥٥٨، شرح اللمع ١/ ١٥١، العدة ١/ ٨٦، التقريب والإرشاد ١/ ١٩٥، الواضح ١/ ٢٢.
(٥) قواطع الأدلة ص ٤٥.
(٦) إحياء علوم الدين ١/ ٧٦.
(٧) منهم السمعاني في قواطع الأدلة ص ٤٧.
(٨) أمير المؤمنين، أبو الحسن، علي بن أبي طالب بن هاشم، ابن عمّ النبي ﷺ وصهره زوج فاطمة رضي الله عنهما، رابع الخلفاء الراشدين، شهد المشاهد كلّها إلّا غزوة تبوك فقد خلّفه ﷺ على المدينة، مآثره ومناقبه أكثر من أن تُحصر، لكنّه تميّز بشجاعته وبلاغته وعلمه وفقهه، قتل شهيداً سنة ٤٠هـ رضي الله عنه وأرضاه، انظر أسد الغابة ٤/ ٩١ والإصابة ٤/ ٢٦٩.

العقل عقلان مطبوعٌ ومسموعُ
ولا ينفع مسموعٌ إذا لم يك مطبوعُ
كما لا ينفع ضوء الشمس وضوء العين ممنوعُ[١]

■ واسم العقل منفيٌ عن الله تعالى، فلا يُقال عنه عاقل، لأنّ علمه أحاط بالأشياء لا عن جهة الاستدلال، ولا بالترقي إلى معرفتها بالاجتهاد، ولأنّ الأصل في أسماء الربّ التوقيف[٢].

والذي أراه بعد استعراض هذه التعريفات والحدود أنّ كلّ أولئك الذين حدّوا العقل راعوا جانباً واحداً من إطلاقات العقل وغفلوا عن غيره، وقد أشار إلى ذلك الغزالي[٣]، وكذلك شهاب الدين بن تيمية[٤]، **والذي أرجّحه** أنّ العقل استعمل في كلّ المعاني والإطلاقات الخمسة التي ذكرها.

مسألة تفاوت العقول:

اختلف العلماء في مسألة هل العقول تتفاوت؟ وهناك قولان في هذه المسألة:

١ـ ذهب جمهور الحنابلة إلى أنّه يكون عقلٌ أكمل من عقل، وهذا واضحٌ من أحوال الناس، ومن النصوص الشرعية التي دلّت على تفاوت العقول، وهي كثيرةٌ جداً.

٢ـ وذهب أكثر المتكلّمين والمعتزلة ووافقهم بعض العلماء كابن عقيل إلى أنّ العقول لا تتفاوت، وحجّتهم في ذلك أنّ العقل حجّةٌ عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم، ولو تفاوتت لم تكن كذلك[٥].

---

(١) المفردات في غريب القرآن ص ٣٤٢.
(٢) انظر قواطع الأدلة ص ٤٦.
(٣) إحياء علوم الدين ١/ ٧٦.
(٤) المسودّة ص ٥٥٨ وما بعدها، وشهاب الدين بن تيمية: أبو المحاسن، عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله الحرّاني، فقيه حنبلي أصولي توفي بدمشق ٦٨٢هـ، له تعليقات علمية أصولية، انظر البدايةوالنهاية ١٣/ ٣٠٣ وشذرات الذهب ٥/ ٣٧٦.
(٥) انظر شرح الكوكب المنير ١/ ٨٦.

والراجح: أنّ العقول تتفاوت فيما وراء الضروري الذي هو محل التكليف، فلا يتفاوت الناس في البديهيات والمحسوسات، أمّا العقل الغريزي الذي يذكو بالتجربة والنظر فهذا يتفاوت الناس فيه، والنصوص التي دلّت على التفاوت تحمل عليه(١)، وهذا ما رجّحه الغزالي(٢) بعد أن بحث هذه المسألة، وكذلك الماوردي(٣) والطوفي(٤) والشيخ زكريا الأنصاري(٥)، حيث قال ما نصّه: «وفي تفاوت العقول قولان أحدهما نعم، نظراً إلى كثرة التعلقات وتفاوت العلم بها، وعليه المحققون، والثاني لا، لأنّ العقل في ذاته واحد، وفي الحقيقة لا خلاف، لأنّ الأول ينظر إلى التعلقات، والثاني لا ينظر إليها»(٦) وعلى هذا ليس هناك تعارض بين القولين.

مسألة محلّ العقل: اختلفت أقوال العلماء في بيان محلّ القلب من الإنسان، ومن أقوالهم:

١ـ **أنّه في القلب**: قاله الشافعية والحنابلة، ودليلهم أيات القرآن الكريم التي نسبت العقل إلى القلب، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [قٓ: ٣٧] أي عقل، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾

---

(١) انظر مسألة تفاوت العقول في العدة لأبي يعلى١/ ٨٤ وما بعدها، وفي شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٨٥ وما بعدها، والمسودة لآل تيمية ص ٥٦٠.

(٢) إحياء علوم الدين ١/ ٧٧.

(٣) أدب الدنيا والدين ص٥ وما بعدها، والماوردي: أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، فقيه شافعي، ومن أشهر القضاة، توفي ببغداد ٤٥٠هـ، وله آثار كثيرة في مختلف العلوم، منها (الأحكام السلطانية) و(أدب الدنيا والدين) و(الحاوي في فقه الشافعية) انظر الأعلام للزركلي ٤/ ٣٢٧ ووفيات الأعيان ١/ ٣٢٦.

(٤) شرح المختصر ١/ ١٧٢.

(٥) شيخ الإسلام، أبو يحيى، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا السنيكي الأنصاري، فقيه شافعي أصولي، ومن أئمة القراءة والحديث، توفي بالقاهرة ٩٢٦هـ، ومن آثاره الأصولية (غاية الوصول) و (لب الأصول) اختصره عن جمع الجوامع، وله في الفقه (تنقيح تحرير اللباب) و (أسنى المطالب في شرح روضة الطالب) و (منهج الطلاب) وكتب كثيرة في فنون متعدّدة، انظر الأعلام للزركلي ٣/ ٤٦.

(٦) فتح الرحمن ص ٢٢.

[الحَجّ: ٤٦] فنسب العقل إلى القلب كما نسب في الآية نفسها السمع إلى الأذن، فكان من باب إضافة منفعة كلّ عضوٍ إليه[١].

٢ـ **في الدماغ**: نقل عن أحمد، قال ابن النجار: «والمشهور عن أحمد أنّه في الدماغ، وقاله الطوفي والحنفية»[٢] وأكثر احتجاجهم بقول الأطباء، فالدماغ موجود بالرأس، ولا شكّ أنّ له صلةً كبرى بالعقل، فلو تخرّب الدماغ لزال العقل.

٣ـ **في القلب، وله تعلّق بالدماغ**: قال أبو الحسن التميمي: «والذي نقول به إنّ العقل في القلب، يعلو نوره إلى الدماغ، فيفيض منه إلى الحواس ما جرى في العقل»[٣].

والراجح: إنّ هذه المسألة لها كاشفان:

(الأول) النصوص الشرعية **(والثاني)** العلوم الكونية (كعلم الأحياء).

أمّا **النصوص الشرعية**: فقد بيّنت آيات القرآن الكريم عناصر الإدراك والإرادة في الإنسان وهي: النفس، الصدر، القلب، الفؤاد، العقل.

■ ففي **النفس** قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النَّمل: ١٤] فنسب اليقين إلى النفس، وهو من مراتب الإدراك.

■ وفي **الصدر** قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥﴾ [النَّاس: ٥] فالوسوسة تكون بإلقاء الشكوك والظنون وهذه من مراتب الإدراك.

■ وفي **القلب** يقول تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحَجّ: ٤٦] فنسب العقل إلى القلب.

■ وفي **الفؤاد** يقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسرَاء: ٣٦] فدلّ على أنّ ما زاد على الحواس في طرق المعرفة هو العقل والإدراك وهو الفؤاد في هذه الآية.

---

(١) الحدود للباجي ص ٣٥.
(٢) شرح الكوكب المنير ١/ ٨٤، قواطع الأدلة ص ٤٦.
(٣) انظر المسودة ص ٥٥٩، العدة ١/ ٨٩.

■ وفي **العقل** يقول تعالى: ﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: ٧٥] فدلّ على أنّ العقل وسيلة الإدراك، فبعضهم عبّر عنه بآلة الإدراك، وبعضهم بقوة الإدراك، وبعضهم بالغريزة، وهذا فرعٌ عن تصوّر حقيقة العقل، وآلية عمله، فهذا يمكن للعلوم التجريبية والوصفية أن ترشدنا إلى حقيقته أو تقرّبنا إلى ذلك، مع أنّ كلّ ما ذكره القرآن قطعيٌ صحيح.

■ وكلّ ما ذكر من ألفاظ كالنفس والصدر والقلب والفؤاد والعقل تشترك في دلالتها على الإدراك، والتفاعل الإرادي الواعي، وللعلماء اجتهادات وأقوال في التفريق بينها، فبعضهم جعلها بمثابة دوائر متداخلة، وبعضهم فرّق بينها في رتبة الإدراك، وبعضهم جعل بعضها من اللوازم[١].

■ وأمّا **النظرة العلمية** التي اهتمّت بالإنسان وجسمه وأعضائه وأجهزته، فتثبت أنّ للعقل علاقة بالدماغ، ولا شكّ في ذلك، فمراكز الإحساس والحفظ والتذكر والتحليل والتركيب والتفكير كلّها في الدّماغ، وتخريب هذه المراكز يحدث خللاً في التفكير والعقل، وهذا الدماغ مرتبطٌ بالقلب، فالقلب هو الذي يضخّ إليه الدم ويمدّه بالغذاء والطاقة، وبما أنّ العلماء لم يقفوا بالضبط والدّقة على آلية حدوث التفكير، وانتقال الأحاسيس عبر الحواس، وآلية تحليل المحسوسات في الدماغ، وآلية حفظها واسترجاعها واستذكارها أو نسيانها، فيمكن أن يكون للقلب علاقة بهذه الآليّات بواسطة الدم، الذي يكوّن العنصر الحيوي والأساسي في الربط بين عمل الأجهزة، وكذلك فإنّ الجهاز العصبي الذي مركزه في الدماغ له علاقة بعمل القلب، فهو ينظّم حركته ويضبط عمله، فللدماغ والقلب علاقةٌ بالعقل والفكر على نحوٍ ما، والله أعلم.

ثمرة الخلاف في هذه المسألة: ولسائلٍ أن يسأل ما الفائدة من ذكر مسألة محلّ العقل في كتب الأصول والفقه ؟ لقد بيّن العلماء أنّ ثمرة الخلاف في هذه المسألة، يظهر في بعض أبواب الفقه، حيث ذكروا ذلك في أروش الجنايات، فقالوا: لو شجّه موضحة[٢] فذهب عقله، فما الأرش؟.

---

(١) الموضحة: هي التي تقطع الجلدة المسمّاة السمحاق وتوضح العظم أي تظهره ولو بقدر مغرز الإبرة، انظر بدائع الصنائع ٧/ ٢٩٦ والمهذّب ٢/ ٢١٢.

(٢) الأخلاق الإسلامية وأسسها لعبد الرحمن حبنكة الميداني ١/ ٢٢٥.

١ـ فالإمام مالك[١] يقول بأنّ محل العقل القلب، وعلى هذا يلزم الجاني دية العقل وأرش الموضحة، لأنّه أتلف عليه منفعة ليست في عضو الشجّة، فلا تكون الشجّة تبعاً لها.

٢ـ وذهب أبو حنيفة[٢] وهو القائل بأنّ محلّه الدماغ، بأنّ عليه دية العقل فقط، لأنّه لمّا شجّ رأسه فأتلف عقله الذي هو منفعة العضو المشجوج، دخل أرش الشجّة في الدية[٣].



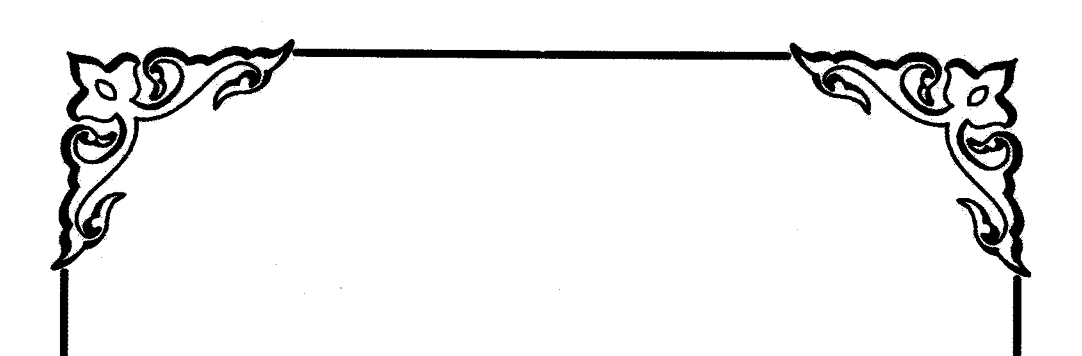


---

(١) إمام دار الهجرة، أبو عبدالله، مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي، فقيه مجتهد محدّث مفسّر، إمامٌ صاحب المذهب المتبع، توفي بالمدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة وأتمّ التسليم ١٧٩هـ، من أهم آثاره كتابه (الموطأ) في الآثار والفقه وله كتب أخرى، انظر الأعلام ٥/ ٢٥٧وسير أعلام النبلاء ٤/ ٤٨.

(٢) أبو حنيفة، النعمان بن ثابت بن زوطي الكوفي، فقيه مجتهد، إمام أهل الرأي، صاحب المذهب المعروف المتبع، توفي ببغداد ١٥٠هـ، من أشهر مؤلفاته (الفقه الأكبر) و (الرد على القدرية) انظر الأعلام ٨/ ٣٦ وسير أعلام النبلاء ٦/ ٣٩٠.

(٣) انظر المسألة في فتح الرحمن ص ٢٢.



الفصل الثاني: في القطعي

المبحث الأول: تعريف القطع وما يتصل به من مفردات.

المبحث الثاني: في ثبوت القطعي.

المبحث الثالث: في مراتب القطعي.



المبحث الأول: تعريف القطع وما يتصل به من مفردات

تعريف القطع:

لغة: هو مصدر للفعل قطع، يقال: قطعت الشيء أقطعه قطعاً[(١)]، وكلّ ما اشتق من هذه المادة ترجع إلى أصلٍ واحد، وهذا رأي معظم أهل اللغة كابن فارس[(٢)] والأزهري[(٣)] وابن منظور[(٤)]، قال الأزهري: «وكلّ ما مرّ في الباب - يعني مادة قطع - من هذه الألفاظ واختلاف معانيها، فالأصل واحدٌ والمعاني متقاربة وإن اختلفت الألفاظ، وكلام العرب بعضه آخذٌ برقاب بعض، وهذا يدلّك على أنّ لسان العرب أوسع الألسنة نطقاً وكلاماً»[(٥)].

المعاني اللغوية:

(١) فصل الشيء وإبانته: سواءٌ أكان الفصل حسيّاً أم معنوياً، ولقد استعمل القطع بمعنى الفصل والإبانة بشقيه الحسي والمعنوي، قال الراغب: «القطع فصل الشيء مدركاً بالبصر كالأجسام أو مدركاً بالبصيرة كالأشياء المعقولة»[(٦)] ثمّ مثّل للنوعين:

---

(١) قاله ابن فارس، انظر معجم مقاييس اللغة ٥/ ١٠١ مادة (قطع).

(٢) أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، إمام في اللغة والأدب، توفي في الري ٣٩٥هـ، من آثاره الأصولية (أصول الفقه) و (حلية الفقهاء) وله في اللغة (مقاييس اللغة) و (كتاب الثلاثة) و (اللامات) وله (جامع التأويل) في التفسير، انظر الأعلام ١/ ١٩٣ والبداية والنهاية ١١/ ٣٣٥.

(٣) أبو منصور، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، من أئمة اللغة والأدب، فقيه شافعي، توفي بهراة ٣٧٠هـ وقيل غيره، من آثاره (غريب الألفاظ التي استعملها الفقهاء) و (تهذيب اللغة) و (تفسير إصلاح المنطق) انظر الأعلام ٥/ ٣١١ وسير أعلام النبلاء ١٦/ ٣١٥.

(٤) انظر لسان العرب ٨/ ٢٨٦، وابن منظور: جمال الدين، أبو الفضل، محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور الرويفعي الأنصاري، إمام لغوي أديب مؤرّخ، توفي بمصر ٧١١هـ، من أشهر كتبه (لسان العرب) وله (مختار الأغاني) و (مختصر تاريخ دمشق) و (مختصر تاريخ بغداد) انظر الأعلام للزركلي ٧/ ١٠٨ وشذرات الذهب ٦/ ٢٦.

(٥) تهذيب اللغة للأزهري ١/ ١٩٦.

(٦) المفردات في غريب القرآن ص ٤٠٨.

■ فمن الأول: قوله تعالى: ﴿لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ﴾ [الشُّعَرَاء: ٤٩] وذكر آيات أخرى.

■ ومن الثاني: قوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ [الرّعد: ٢٥] أي الرحم، وذكر آيات أخرى.

■ وقد يجتمع الأمران الحسّي والمعنوي في موضعٍ واحد كقوله تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾ [العَنكبوت: ٢٩] فقطعُ الطريق فيه الأمران، قال الراغب: «وقطع الطريق يقال على وجهين: أحدهما يراد به السير والسلوك، والثاني يراد به الغصب من المارّة والسالكين للطريق»(١) كلّ الاستعمالات لهذه المادة واشتقاقاتها مقتبسة من معنى الفصل والإبانة، فقطع الماء سباحةً أي عبوره، وقطع الوصل هو الهجران، وقطع الرحم يكون بالهجران ومنع البر، وقطع الأمر إبرامه وفصله وبتّه(٢)، كما قال تعالى: ﴿مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النَّمل: ٣٢] وقطع دابر الإنسان إفناء نوعه(٣)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الحِجر: ٦٦].

(٢) ومن هذه الاشتقاقات للقطع المعنوي ما يناسب موضوعنا (القطع في الأدلّة) ما ذكره ابن مالك إذ يقول: «القطع إبانة الشيء والغلبة في الحجّة»(٤) فكأنّ القاطع أبان عن استدلالاته كلّ الاعتراضات التي قد ترد عليها، وغلبته بالحجّة كأنّها استولت على إدراكه.

القطع في القرآن الكريم:

ذكر ابن الجوزي(٥) أنّ القطع في القرآن الكريم جاء على أحد عشر وجهاً:

---

(١) المفردات في غريب القرآن ص ٤٠٨.

(٢) انظر البحر المحيط لأبي حيّان ٧/ ٧١، فتح القدير للشوكاني ٣/ ١٣٧، تفسير النسفي ٣/ ٢١٠.

(٣) المفردات في غريب القرآن ص ٤٠٨.

(٤) إكمال الإعلام بتثليث الكلام ٢/ ٥٢٢.

(٥) نزهة الأعين النواظر وعلم الوجوه النظائر ص ٥٠٢ وما بعدها، وابن الجوزي: أبو الفرج، عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي، فقيه حنبلي، محدّث مفسّر مؤرّخ، توفي =

١ـ الفصل والإبانة: ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

٢ـ الجرح والخدش: ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف: ٣١].

٣ـ إخافة السبيل: ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾ [العنكبوت: ٢٩].

٤ـ قطع الرحم والقرابة، أي ضدّ الوصل والصلة: ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ [الرّعد: ٢٥].

٥ـ التفرّق في الدين: ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ﴾ [الأنبياء: ٩٣].

٦ـ الشديد: ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أُمَمًا﴾ [الأعراف: ١٦٨].

٧ـ الاستئصال: ومنه قوله تعالى: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ [الأنعام: ٤٥].

٨ ـ التخريب: ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ﴾ [الرّعد: ٣١].

٩ـ الإبرام: ومنه قوله تعالى: ﴿مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النّمل: ٣٢].

١٠ـ الإعداد: ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ﴾ [الحجّ: ١٩].

١١ـ القتل: ومنه قوله تعالى: ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [آل عمران: ١٢٧].

معنى القطع اصطلاحاً:

ذكر العلماء تعريفات مختلفة للقطع سأذكر ملاحظاتي عليها بعد ذكرها، وهي:

١ـ ما لا يكون فيه احتمالٌ أصلاً[١]، وبعضهم عبّر عنه بأنّه: نفي الاحتمال أصلاً.

٢ـ ما لايكون فيه احتمالٌ ناشئٌ عن دليل[٢]، وقيل نفي الاحتمال الناشئ عن دليل.

= ببغداد ٥٩٧هـ، اشتهر بكثرة التصنيف في فنون عدّة، من أشهر آثاره (زاد المسير) في التفسير و(الناسخ والمنسوخ) و (الضعفاء والمتروكون) و (نزهة الأعين النواظر) و (غريب الحديث) انظر الأعلام ٣/٣١٦ وسير أعلام النبلاء ٢١/ ٣٦٥.

(١) التوضيح ١/ ٣٥.

(٢) شرح التلويح على التوضيح ١/ ٣٥.

٣ـ ما انقطع عنه إرادة غيره، أو انقطاع إرادة الغير عنه[١].

٤ـ عدم احتمال النقيض[٢].

٥ـ الحكم الراجح الجازم[٣].

٦ـ الثبوت بدليلٍ لا شبهة فيه ناشئة عن دليل[٤].

ملاحظات على أجناس الحدود المذكورة:

١ـ جعل جنس التعريف (ما) يُعترض عليها بأنّها من ألفاظ الاشتراك، والمشترك لا يقع في الحدود لإجماله[٥].

٢ـ جعل جنس التعريف هو نفي الاحتمال، ولا يصحّ التعريف بنفي ضده[٦].

٣ـ جعل جنس التعريف هو الانقطاع لا يصحّ، لأنّه يلزم منه الدور.

٤ـ جعل جنس التعريف هو الحكم، لأنّ القاطع حاكمٌ بثبوت ما قطع به.

٥ـ جعل جنس التعريف هو الثبوت.

وعلى هذا يكون (الحكم) و (الثبوت) لم يرد عليهما اعتراض، والثبوت أبعد من الحكم، لأنّ الثبوت قد يكون في الذهن، وقد يكون في الخارج، وعلى هذا يترجّح (الحكم).

ملاحظات على قيود الحدود:

١ـ من قال (الذي ليس فيه احتمالٌ أصلاً)، يعترض عليه بأنّ الإدراك قد يردُ عليه الاحتمال ولا يسلبه القطع.

٢ـ من قال (الذي ليس فيه احتمالٌ ناشئٌ عن دليل) لا يصحّ، لأنّ المرء قد يقطع بأشياء وفيها احتمالٌ ناشئٌ عن دليل لا يعلمه هو.

---

(١) كشف الأسرار ١/١٩٦.
(٢) شرح مختصر الروضة ٣/٢٩.
(٣) شرح مختصر الروضة ١/١٦١.
(٤) تيسير التحرير ١/١٠.
(٥) شرح تنقيح الفصول ص ١٥.
(٦) المستصفى ١/٥٦.

٣ـ من قال (الذي انقطعت عنه إرادة الغير)، ويلزم منه الدور كما ذكرت سابقاً.

٤ـ من قال (الذي لا يحتمل النقيض)، ويرد عليه بأنّ القطع قد يوجد مع احتمال النقيض.

٥ـ من قال (الثابت بدليل لا شبهة فيه)، ويرد عليه بأنّ المرء قد يقطع بأشياء لا دليل عليها.

٦ـ من قال (الراجح) لا يصحّ لالتباس القطع بالظنّ.

٧ـ من قال (الجازم) لا يرد عليه اعتراض.

الراجح في تعريف القطع اصطلاحاً: (هو الحكم القلبي الجازم).

- فالحكم جنس يخرج التصورات.
- والقلبي لأنّ الحكم اللساني الجازم من غير موافقة القلب ليس قطعاً.
- والجازم يخرج الظنّ والوهم والشك والجهل البسيط لعدم الجزم فيها.

لكن قد يرد عليه (بأنّ الجهل المركب حكمٌ جازم).

فيجاب عليه: بأنّه قطعٌ فاسدٌ عند من يعتقده، لعدم صحة الطريق الذي أنتجه.

ما بين العلم والقطع:

سبق تعريف العلم في الفصل الأول، فبالمقارنة بينهما نجد:

آ ـ أنهما يشتركان في أمرين:

(١) هما نوع من الإدراك. (٢) الإدراك فيهما جازم.

ب ـ ويختلفان في:

- أنّ القطع لا يتوقف على ما هو الواقع في الخارج، بينما العلم يُشترط فيه المطابقة لما يقع بالخارج.
- ما يُقطع به قد يكون صحيحاً أو فاسداً، في حين أنّ ما يُعلم لا بدّ أن يكون صحيحاً.

■ العلم لا بُدّ أن يستند إلى دليل، في حين أنّ القطع قد يكون لدليل أو غيره، وعلى هذا يكون القطع أعمّ من العلم[١].

■ وإن كان المراد مطلق الإدراك فبينهما عمومٌ وخصوص من وجهين: فهما يشتركان في الإدراك القطعي للنسبة، ويختص القطعي بالإدراك الجازم للأشياء المفردة، وينفرد العلم بالإدراك الظنّي بين شيئين[٢].

ما بين القطع واليقين:

تعريف اليقين: لغةً: زوال الشك[٣].

اصطلاحاً: هناك تعريفات كثيرة عند الأصوليين لليقين فمنها:

١ـ وضوح حقيقة الشيء في النفس[٤].

٢ـ ما أذعنت النفس إلى التصديق به وقطعت به، وقطعت بأنّ قطعها صحيح، بحيث لو نُقل عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل[٥].

٣ـ طمأنينة القلب، واستقرار العلم فيه[٦].

المقارنة بين القطع والظنّ:

■ يشتركان في أمور:

١ـ كلاهما إدراك (فهما صفةٌ للنفس).

٢ـ كلاهما إدراكٌ جازم.

٣ـ كلاهما يحتمل مطابقة الواقع وعدمه.

٤ـ وقد يبنيان على دليل أو دون دليل[٧].

---

(١) نهاية السول ١/ ٤٠.
(٢) شرح الكوكب المنير ١/ ٢٦٤.
(٣) تهذيب اللغة ٩/ ٣٢٥.
(٤) التمهيد ١/ ٦٤.
(٥) روضة الناظر ١/ ١٢٩.
(٦) مجموع الفتاوى ٣/ ٣٢٩.
(٧) الحدود ص ٢٨.

■ ويختلفان في أمور:

١ـ أنّ اليقين أخصّ من القطع، فهو قطعٌ مركّب، فهو قطعٌ بصحة ما قُطع به[١].

٢ـ أنّ اليقين ما حصلت به الثقة وثلج به الصدر، في حين أنّ القطع منه ما هو مرغوب، ومنه ما ليس كذلك[٢].

ما بين الاعتقاد والقطع:

الاعتقاد: لغةً: من العقد، وهو الشدّ والوثوق، فمن اعتقد شيئاً فقد عقد قلبه عليه فلا ينزع عنه[٣].

اصطلاحاً: عرّف العلماء الاعتقاد بتعريفات كثيرة منها:

١ـ **أنّه مجرّد الإدراك**: قال القرافي: «إنّ الاعتقاد المتعلّق بالرجحان الكائن في الحقائق التي هي المعتقدات ينقسم إلى خمسة أقسام: العلم، والظنّ، والتقليد، والجهل المركّب، والشك»[٤] وعلى هذا فيدخل في الاعتقاد جميع الإدراكات، والقطع أحدها، فيكون الاعتقاد أعمّ من القطع.

٢ـ **الإدراك الجازم**: قال ابن حزم: «الاعتقاد هو استقرار حكم بشيء في النفس، إمّا عن برهان أو اتّباع من صحّ برهان قوله، فيكون علماً يقيناً ولا بُدّ، وإمّا عن إقناع، فلا يكون علماً متيقناً، ويكون إمّا حقّاً أو باطلاً، وإمّا لا عن إقناع ولا عن برهان، فيكون إمّا حقّاً بالبخت، وإمّا باطلاً بسوء الجد»[٥].

٣ـ **الإدراك الجازم لغير دليل**: قال أبو الخطّاب: «فأمّا الاعتقاد فهو القطع على ما خطر بالبال»[٦].

---

(١) روضة الناظر ١/ ١٢٩.
(٢) زاد المسير ١/ ٢٧.
(٣) معجم مقاييس اللغة ٤/ ٨٦.
(٤) نفائس الأصول ١/ ١٤٦، وهذا قول آل تيمية كما في المسودة ص ٣٧١.
(٥) الإحكام لابن حزم ١/ ٤١ ووافقه ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/ ١٣٣.
(٦) التمهيد ١/ ٦٤.

٤ـ **الاعتقاد الجازم الناتج عن عدم الالتفات لنقيضه:** قال الغزالي: «الاعتقاد معناه السبق إلى أحد مُعتقَدَي الشاك، مع الوقوف عليه من غير إحضار نقيضه بالبال، ومن غير تمكين نقيضه من الحلول في النفس»[١].

٥ـ **الإدراك الجازم مع عدم معرفة مطابقته للواقع:** قال الباجي: «الاعتقاد تيقّن المعتقد من غير علم»[٢] فالجهل اعتقاد المعتقد على ما ليس عليه، لكنّه لا يخرجه عن كونه معتقداً.

مقارنة ما بين الاعتقاد والقطع:

١ـ فعلى القول الأول: يكون الاعتقاد أعمّ من القطع، فقد يعتقد ما ليس مقطوعاً به.

٢ـ وعلى القول الثاني: يكون الاعتقاد مساوياً للقطع تماماً، لأنّه يشمل العلم والتقليد والظنّ.

٣ـ وعلى القول الثالث: يكون القطع أعمّ من الاعتقاد، لأنّ القطع يشمل الإدراك الجازم المطابق لدليل، كما يشمل الإدراك الجازم لغير دليل.

٤ـ وعلى القول الرابع: فالاعتقاد جزءٌ من القطع وهو قسيمٌ للعلم، فالقطع قسمان علمٌ واعتقاد.

٥ـ وعلى القول الخامس: الاعتقاد جزءٌ من القطع، لأنّ جميع ما يدخل تحت الاعتقاد يدخل تحت القطع، وهناك أمورٌ تدخل تحت القطع، وليست داخلةً في الاعتقاد.

والاختلاف بين هذه الأقوال اختلافٌ في الاصطلاح، ولا مشاحّة في الاصطلاح.

والراجح الحدّ الثاني (الإدراك الجازم) من قبيل موافقته اللغة أكثر من غيره[٣].

---

(١) المستصفى ١/٧٨.
(٢) الحدود ص ٢٨.
(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٠.

الطمأنينة والقطع:

تعريف الطمأنينة: لغةً: السكون[١].

اصطلاحاً: لها معنيان:

١ـ عرّفها النسفي[٢] بأنّه «ما اطمأنّ القلب إليه برجحان جانب الصدق مع احتمال أن يتخالجه شكٌ أو يعتريه وهم»[٣].

٢ـ وتطلق على اليقين، لاطمئنان القلب إليه، ومنه قول إبراهيم: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البَقَرَة: ٢٦٠] إذ أراد بذلك كمال اليقين.

■ فيكون على هذا الطمأنينة زيادة اليقين، وهي من القطع، فما ازداد فيه اليقين فهو قطعٌ وطمأنينة، وما كان يقيناً مجرّداً فهو قطع دون طمأنينة.

الجزم والقطع:

تعريف الجزم: لغةً: القطع[٤].

اصطلاحاً: له مفهومان عند الأصوليين:

١ـ مرتبةٌ وسط بين الظنّ واليقين، وهذا ما عبّر عنه الغزالي[٥] وابن قدامة[٦]، فعندهم القطع أن يتيقن ويضاف إليه قطعٌ ثانٍ بأنّ ما قطعه صحيح، وأمّا الجزم فهو

---

(١) لسان العرب ١٣/ ٢٦٨.

(٢) حافظ الدين، أبو البركات، عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، فقيه حنفي أصولي مفسّر، توفي بإيذج ٧١٠هـ، من آثاره (المنار) و (كشف الأسرار) في الأصول و (كنز الدقائق) في الفقه و (مدارك التنزيل) في التفسير، انظر الأعلام ٤/ ٦٧ والدرر الكامنة ٢/ ٣٥٢.

(٣) كشف الأسرار ٢/ ٧.

(٤) لسان العرب ١٢/ ٩٧.

(٥) انظر المستصفى ١/ ٧٨.

(٦) روضة الناظر ١/ ١٢٩، وابن قدامة: موفق الدين، أبو محمد، عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، فقيه حنبلي أصولي محدّث، توفي بدمشق ٦٢٠هـ، من أبرز آثاره (المغني) و (الكافي) و (المقنع) و (العمدة) في الفقه و (روضة الناظر) في الأصول، انظر الأعلام ٤/ ٦٧.

قطعٌ لكن لربما أورث المخالف توقفاً، ولا تلتفت النفس إلى ما سواه إلّا بنوع كلفة.

٢ـ هو القطع عينه، وهذا ما مال إليه الرازي[١]، فهو يرى أنّ الجزم بالحكم يشمل العلم والتقليد والجهل المركب، وبناءً عليه فهو ينطبق على القطع تماماً.

الدليل والقطع:

سبق تعريف الدليل، وسأقف هنا على مقارنة بين الدليل والقطع:

١ـ إنّ الدليل طريق الإدراك، أمّا القطع فهو نوع من أنواع الإدراك، فالدليل الطريق الموصل، والقطع نتيجة ونهاية هذا الطريق.

٢ـ إنّ القطع قد يحصل بلا دليل، بطريق التقليد ونحوه، بينما الدليل متى ما وجد فيه شرطه وهو النظر فلا بُدّ أن ينتج منه مدلول قطعي.

٣ـ إنّ الدليل ينتج بالنظر الصحيح فيه مدلولاً مطابقاً، والقطع قد يكون مطابقاً وقد لا يكون.

٤ـ وعند من قال إنّ الدليل قد ينتج القطع والظنّ، فهو مغاير بذلك للقطع، فهو أعمّ منه.




(١) المحصول ١/ ١٢.

المبحث الثاني: في إثبات القطعي

تعددت اتجاهات العلماء في القول بثبوت القطعية، فمتى تثبت ؟ هناك أقوال للعلماء بذلك:

١ـ لا يمكن أن يكون قطعاً إلّا بانتفاء الاحتمال الوارد، فإليه ذهب:

■ من الشافعية: قال السمرقندي(١): «مع الاحتمال لا يثبت القطع»(٢)، وقال الرازي: «العلم اليقيني لا يقبل التقوية، لأنّه إذا قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظنّاً لا علماً، وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية»(٣)، وقال الشيرازي في حديثه عن قياس العلّة: «فأمّا الجليّ فهو ما لا يحتمل إلّا معنىً واحداً، وهو ما ثبتت عليّته بدليل قاطع لا يحتمل التأويل»(٤).

■ ومن الحنفية: نسب النسفي هذا الرأي إلى بعض الحنفية في معرض حديثه في مسألة الأمر للوجوب حيث قال: «وأنّ مشايخ سمرقند لا يرونه قطعياً لاحتمال وجود قرينة تصرفه»(٥) وقال التفتازاني(٦): «الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع»(٧) وقال عبد العزيز البخاري(٨): «اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لأنّه عبارةٌ عن قطع الاحتمال»(٩).

---

(١) علاء الدين، أبو بكر، محمد بن أحمد السمرقندي، فقيه حنفي أصولي، توفي ٥٤٠هـ، من أبرز آثاره (ميزان الأصول) و (اللباب في الأصول) و (تحفة الفقهاء) و(إيضاح القواعد) انظر الأعلام ٥/ ٣١٧ وكشف الظنون ١/ ٣٧١.

(٢) ميزان الأصول ص ٣٦٠.

(٣) المحصول ٢/ ٤٤٥.

(٤) اللمع ص ٥٥.

(٥) كشف الأسرار للنسفي ١/ ٥٤.

(٦) سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، فقيه شافعي أصولي، لغوي، توفي بسمرقند ودفن في سرخس ٧٩٣هـ، من آثاره (حاشية على شرح العضد) و (تهذيب المنطق) و (التلويح إلى كشف غوامض التنقيح) و (الإرشاد) في النحو و (شرح تصريف الزنجاني) انظر الأعلام٧/ ٢١٩ وشذرات الذهب ٦/ ٣١٩.

(٧) شرح التوضيح على التلويح ١/ ١٨.

(٨) علاء الدين، عبدالعزيز بن أحمد بن محمد البخاري، فقيه حنفي أصولي، توفي ٧٣٠هـ، من آثاره الأصولية (كشف الأسرار) و (التحقيق) شرح منتخب الأصول، انظر الأعلام ٤/ ١٣ ومفتاح السعادة ٢/ ١٦٥.

(٩) كشف الأسرار للبخاري ١/ ٦١٦ وما بعدها.

ودليلهم:

■ اقتضاء المعنى اللغوي، فإنّ اللغة تقتضي أنّ القاطع يقطع كلّ ما يعارضه من الاحتمالات، سواءٌ كانت ناشئةً عن دليل أم لم تكن ناشئةً عنه.

■ إنّ اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال، لأنّه عبارةٌ عن قطع الاحتمال.

٢ـ الاحتمال لا يؤثّر على القطع إلّا إذا كان ناشئاً عن دليل:

■ فمن الشافعية: قال الغزالي: «ولو شرط في النصّ انحسام الاحتمالات البعيدة كما قال بعض أصحابنا، فلا يتصور لفظ صريح، وما عدّوه من الآيات والأخبار تتطرّق إليها احتمالات»(١)، وقال الزركشي: «لا عبرة بالاحتمال، فإنّه إذا لم ينشأ عن دليل كان ساقط العبرة، وإلّا لم يوثق بمحسوس»(٢).

■ ومن الحنفية: يقول صدر الشريعة(٣) في معرض حديثه عن العام: «عندنا هو قطعي» إلى أن قال: «والاحتمال غير الناشئ عن دليل لا يُعتبر»(٤)، وقال النسفي: «وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلّها، فما من حقيقة إلّا وتحتمل المجاز»(٥)، وقال عبدالعزيز البخاري: «وعندنا لا عبرة بالاحتمال البعيد، وهو الذي لا تدلّ عليه قرينة»(٦)، وقال أمير بادشاه(٧): «القطعية أي الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه، أي الشبهة الناشئة عن دليل»(٨).

---

(١) المنخول ص ١٦٦.

(٢) تشنيف المسامع ١/ ٣٣٥.

(٣) صدر الشريعة (الأصغر ابن صدر الشريعة الأكبر)، عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري فقيه حنفي أصولي، توفي ببخارى ٧٤٧هـ، من آثاره (التنقيح) في أصول الفقه وشرحه (التوضيح) وله (شرح الوقاية) في الفقه، انظر الأعلام ٤/ ١٩٧ ومفتاح السعادة ٢/ ١٧٠.

(٤) التوضيح ١/ ٤٠.

(٥) كشف الأسرار للنسفي ١/ ٥٧.

(٦) كشف الأسرار للبخاري ١/ ١٢٨.

(٧) محمد بن أمين بن محمود باداشاه البخاري، فقيه حنفي أصولي، توفي ٩٧٢هـ، من أهم آثاره (تيسر التحرير) في الأصول و (نجاح الوصول إلى علم الأصول) انظر الأعلام للزركلي ٦/ ٤١ وكشف الظنون ١/ ٣٥٨.

(٨) تيسير التحرير ١/ ١٠.

■ ومن الحنابلة: قال ابن قدامة: «لو فُتح باب الاحتمال لبطلت الحجج، إذ ما من حكمٍ إلّا ويُتصور تقدير نسخه ولم يُنقل، وإجماع الصحابة يُحتمل أن يكون واحدٌ منهم أضمر المخالفة وأظهر الموافقة لسبب، أو رجع بعد أن وافق، والخبر يُحتمل أن يكون كذباً، فلا يُلتفت إلى هذا»[١]، وذكر آل تيمية[٢] في المسودة: «كثيرٌ من مسائل الفروع قطعي، وإن كان فيها خلاف»[٣].

■ ومن المالكية: قال القرافي: «الدليل القطعي قد تعرض فيه الشبهات، ولذلك اختلف العقلاء في حدوث العالم وكثير من المسائل العقليات القطعيات، لكن عروض الموانع لا عبرة بها»[٤]

أدلتهم:

١ـ إنّه لو اشترط عدم ورود الاحتمال في القطع لما حصل قطعٌ أصلاً، ولما كان للقطع وجود، إذ ما من أمرٍ إلّا ويتطرّق الاحتمال إليه ولو بوجهٍ من الوجوه،والاتفاق حاصلٌ على أنّ القطع موجود[٥].

٢ـ هناك بعض المسائل حصل الاتفاق على أنّ أدلّتها قطعيّةٌ مع وجود المخالف فيها، كمسألة حدوث العالم، ممّا يدلّنا على أنّ مجرّد الشبهة لو وردت لا تؤثّر على الدليل القطعي[٦].

٣ـ كثيرٌ من مظاهر الخلق قد يرد عليها الاشتباه، فقد نرى إنساناً معيّناً، ثمّ نراه مرّةً أخرى بعد ذلك فنقطع بأنّه هو ذاته، مع وجود احتمالٍ أن يخلق الله شبهه بلا

---

(١) روضة الناظر ٢/ ٤٦٣.

(٢) المسودة ألفها آل تيمية، وهم: مجدالدين ابن تيمية (الجد) واسمه: عبدالسلام بن عبدالله، ثمّ زاد فيها ولده شهاب الدين: عبدالحليم بن عبدالسلام، ثمّ زاد فيها شيخ الإسلام تقي الدين: أحمد بن عبدالحليم، رحمهم الله جميعاً. انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص ٢٠٨ وما بعدها..

(٣) المسودّة ص ٤٩٦.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٠.

(٥) روضة الناظر ٢/ ٤٤٤.

(٦) شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٠.

تفاوت، فيكون الثاني غير الأول، لكنّنا نجزم بأنّ الذي رأيناه هو الأول ذاته، ومثل هذا كثير، ولو كان الأمر كذلك لم يبق دليلٌ قاطع، لأنّ هذا الاحتمال لم ينشأ عن دليل، فلا يؤثّر في القطع[١]، وهناك أدلّةٌ أخرى لا تخرج عمّا ذكر[٢].

٣ـ الاحتمال لا يؤثّر على القطع إلّا إذا كان مجانساً له، والمقصود من هذا القول: أنّه لا يؤثّر في الدليل القطعي العقلي إلّا احتمالٌ عقلي، ولا يؤثّر في الدليل القطعي الشرعي إلّا احتمالٌ شرعي، ولا يؤثّر في الدليل القطعي العادي إلّا احتمالٌ عادي، وممّن قال بهذا الرأي القرافي إذ يقول: «الاحتمالات العقليّة لا تخلّ بالعلوم العاديّة، والعلوم العاديّة يقينٌ مقطوعٌ بها، وكذلك العلوم الحاصلة بقرائن الأحوال قطعيّةٌ ضرورية، ولا يخلّ بها الاحتمالات العقلية، وجزمنا بأنّ هذا الشيخ الذي رأيناه هو الذي كنّا نعرفه من العلوم العاديّة، فلا يقدح فيها الاحتمال العقلي»[٣].

الراجح في هذه المسألة: أنّ القطع يشمل الاتجاهين الأول والثاني، بمعنى:

١ـ أنّ كلّ ما لا يرد عليه احتمالٌ فهو قطعي.

٢ـ وكلّ ما ورد عليه احتمالٌ ليس ناشئاً عن دليلٍ هو قطعيٌ أيضاً، لذلك فالقطع له معنيان أو رتبتان هما ما ذُكر، وإلى هذا ذهب كثيرٌ من الأصوليين:

▪ يقول الطوفي: «القاطع يطلق تارةً على ما لا يحتمل النقيض، كقولنا الواحد نصف الاثنين، ويمتنع اجتهاد الضدّين، وتارةً يُطلق على ما يجب امتثال موجبه قطعاً، ولا يمتنع مخالفته شرعاً»[٤].

▪ ويقول صدر الشريعة: «اعلم أنّ العلماء يستعملون العلم القطعي في معنين: (أحدهما) ما يقطع الاحتمال أصلاً كالمحكم والمتواتر (والثاني) ما يقطع الاحتمال

---

(١) كشف الأسرار للنسفي ١/ ٥٤.
(٢) انظر كشف الأسرار للبخاري ١/ ١٢٨.
(٣) نفائس الأصول ٣/ ٢٤٠.
(٤) شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٩.

الناشئ عن الدليل، كالنصّ والخبر المشهور مثلاً، فالأول يسمّونه علم اليقين، والثاني يسمّونه علم الطمأنينة»[١]، وإلى مثل هذا ذهب التفتازاني[٢] والقاعاني[٣].




(١) التوضيح ١/ ١٢٩.
(٢) انظر التلويح ١/ ٣٥.
(٣) شرح المغني ١/ ٤٠٩، والقاءاني: أبو محمد، منصور بن أحمد بن يزيد الخوارزمي، ويلقب بابن القاءاني، فقيه حنفي أصولي، توفي بمكة ٧٧٥هـ، ومن آثاره الأصولية (شرح مغني الخبازي) و (حاشية على شرح المنتخب) انظر الأعلام ٧/ ٢٧٩ ومفتاح السعادة ٢/ ١٦٨.

المبحث الثالث: في مراتب القطعي

وهذه المسألة تتبع المسألة السابقة، فإذا كان القطع كما مرّ يشمل ما لا يرد عليه احتمال مطلقاً أو ما يرد عليه احتمال ليس ناشئاً عن دليل، فهل القطع على هذا يكون على مرتبةٍ واحدة أم يتفاوت؟ ذهب العلماء في هذه المسألة مذهبين:

١ـ المذهب الأول: القطع لا يتفاوت، فهو على مرتبةٍ واحدة

ذهب إلى هذا كثيرٌ من الأصوليين:

- فمن الشافعية: الخطيب البغدادي[١]، والشيرازي، والجويني، والغزالي، وابن برهان، والآمدي، وابن السبكي[٢]، والعزّ بن عبدالسلام[٣].
- ومن الحنفية: السمرقندي.
- ومن الحنابلة: أبو الخطاب.
- ومن المالكية: القرافي، لكنّه قصر عدم التفاوت على العقليات لتعذر التفاوت بين قطعيين[٤].

فقد نقل عن هؤلاء العلماء المذكورين عبارات متقاربة مفادها:

---

(١) أبو بكر، أحمد بن علي بن ثابت، فقيه شافعي أصولي، من أئمة الحديث، توفي ببغداد ٤٦٣هـ، اشتهر بكثرة التصانيف، من آثاره: (تاريخ بغداد) و (الكفاية في علم الرواية) و (الفقيه والمتفقه) و (شرف أصحاب الحديث) انظر الأعلام ١/ ١٧٢ وسير أعلام النبلاء ١٨/ ٢٧٠.

(٢) تاج الدين، عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، فقيه شافعي أصولي، اشتهر بالقضاء، توفي بدمشق ٧٧١هـ، من آثاره (جمع الجوامع) في الأصول وتعليقه (منع الموانع) و (توشيح التصحيح) في الأصول و(طبقات الشافعية الكبرى) و (شرح المنهاج) في الفقه و (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب)، انظر الأعلام ٤/ ١٨٤ وشذرات الذهب ٦/ ٢٢١.

(٣) سلطان العلماء، أبو محمد، عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم السلمي، فقيه شافعي أصولي مفسّر، توفي بمصر ٦٦٠هـ، من أهم آثاره (قواعد الأحكام) و (التفسير الكبير) و «بداية السول في تفضيل الرسول) و (الفتاوى) انظر الأعلام ٤/ ١ وطبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ١٩٧.

(٤) انظر شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠.

(١) القطع لا يدخله زيادة ولا يقبل التقوية[١].

(٢) وإن فُرض تفاوتٌ فيما بينها بسبب قرب أو بعد المأخذ وطول النظر فهذا من مقدّمات العلوم، وليس من العلم القطعي الضروري بعد استقراره[٢].

(٣) وبعضهم حمل هذا التفاوت على الجلاء والغموض، وبالتالي بعضها يستغني عن التأمل كالبديهي، وبعضها يحتاج إلى تأمل لكنّه يكون يقيناً بعد التحقق[٣].

أدلة المذهب الأول:

(١) إنّ القطع لا يكون معه احتمال، وعلى هذا لو قارنه احتمال لكان ظنّاً، فالمقطوعات متماثلة في عدم ورود الاحتمال عليها فلا تفاوت فيها[٤].

(٢) إنّ العلم اليقيني هو معرفة المعلوم على ما هو عليه وهذا لا يُتصور في حقّه زيادة ولا نقصان[٥].

٢ـ المذهب الثاني: إنّ القطع ليس على مرتبة واحدة بل يتفاوت.

ذهب إلى هذا من علماء الأصول:

■ من الشافعية: الأصفهاني، والزركشي وعزاه إلى الأكثرين، وكذلك ذهب إليه الأرموي[٦] والقفّال الشاشي، ورجّحه على القول الأول في المذهب.

---

(١) انظر التمهيد لأبي الخطّاب ٢/ ٣٧٢، والوصول لابن برهان ١/ ٢٧١، والمحصول للرازي ٢/ ٤٤٥، والإحكام للآمدي ٢/ ٥٠، وميزان الأصول للسمرقندي ص ٧٣٠.

(٢) انظر البرهان للجويني ٢/ ٨٨٠.

(٣) انظر المستصفى ٤/ ١٦١، والإبهاج لابن السبكي ٣/ ٢١٠.

(٤) انظر المحصول ٢/ ٤٤٥، والإحكام للآمدي ٢/ ٥٠.

(٥) شرح اللمع ٢/ ٩٥٠.

(٦) سراج الدين، أبو الثناء، محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي، فقيه وأصولي شافعي، توفي بقونية ٦٨٢هـ، من آثاره (شرح الإشارات) و (التحصيل في اختصار المحصول) و (مطالع الأنوار) و (شرح الوجيز) في الفقه، انظر الأعلام ٧/ ١٦٦ وطبقات الشافعية لابن السبكي ٥/ ١٥٥.

■ من الحنفية: النسفي، والميهوي[١]، وعبدالعزيز البخاري.

■ من الحنابلة: ابن تيمية.

■ من المالكية: المازري[٢]، والقرافي لكنّه قال بالتفاوت في غير العقليات، فقد قال: «نحن نجد بالضرورة التفاوت بين الجزم بكون الواحد نصف الاثنين وبين المشاهدات وجميع الحسيّات»[٣]، ولقد نُقل عن هؤلاء عبارات متقاربة مفادها:

(١) إنّ العلم والتصديق يتفاضل ويتفاوت كما يَتفاضل سائر صفات الحي[٤].

(٢) إنّ هذا التفاوت يظهر عند التعارض فيترجّح الأقوى على الأدنى، فعلى سبيل المثال يترجح النصّ على الظاهر، والمفسّر يترجح عليهما، والمحكم على الكلّ، وكلٌّ من النصّ والظاهر والمفسّر والمحكم يوجب ثبوت ما دلّ عليه يقيناً[٥].

أدلّة المذهب الثاني:

(١) جاء في الحديث أنّ «الخبر ليس كالمعاينة»[٦]، فالإخبار مع أنّه يفيد العلم القاطع لكنّه أقلّ رتبة من المعاينة[٧]، وهذا أمرٌ معلوم ضرورة والواقع يشهد له: فقد أخبرنا القرآن في مجريات قصّة موسى عليه السلام أنّه غضب بعد إخبار الله تعالى له بعبادة قومه العجل في غيبته لكنّه تماسك ولم يعبّر عن غضبه كما قال تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ ﴿٨٥﴾﴾ [طه: ٨٥] وذكر القرآن حصول

---

(١) أحمد بن أبي سعيد بن عبدالله الصديقي الميهوي، فقيه وأصولي حنفي، توفي بدلهي ١١٣٠هـ، من آثاره (شرح نور الأنوار) و(التفسيرات الأحمدية) انظر معجم المؤلفين ١/ ٢٣٣.

(٢) أبو عبدالله، محمد بن علي بن عمر التميمي، فقيه وأصولي مالكي محدّث، توفي بالمهدية ٥٣٦هـ، من آثاره (إيضاح المحصول) و(شرح التلقين) و(المعلم بفوائد شرح مسلم) انظر الأعلام ٦/ ٢٧٧ وسير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٠٤.

(٣) نفائس الأصول ٣/ ٢٣٨.

(٤) انظر مجموع الفتاوى ٧/ ٥٦٤.

(٥) انظر كشف الأسرار ١/ ٢١١، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٣٢.

(٦) أخرجه أحمد في مسنده (١٨٤٢)، وابن حبّان في صحيحه (٦٢١٣) والطبراني في الكبير (١٢٤٥١)، والحاكم (٢/ ٣٨٠ عن ابن عباس، وصححه ووافقه الذهبي.

(٧) انظرالبحر المحيط ١/ ٥٦، وشرح الكوكب المنير ٢/ ٣٣٧.

الغضب منه بعد الإخبار فقد عاد إلى قومه وهو غضبان أسفاً فقال: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا﴾ [الأعراف: ١٥٠] لكنّه بعد أن عاين عبادتهم العجل ازداد يقينه بذلك، فما كان منه إلّا أن ألقى الألواح كما قال تعالى: ﴿وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ﴾ [الأعراف: ١٥٠]، وكذلك في قصّة إبراهيم عليه السلام حين طلب المعاينة ليزداد يقيناً في قدرة الله بإحياء الموتى حيث قال: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] فهو ليس شاكّاً، بل كان يعلم قطعاً قدرة ربه على إحياء الموتى بدليل جوابه لربّه حين سأله ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠] فدلّ على أنّ القطع يقبل الزيادة والتفاوت[١].

(٢) لقد ذكر القرآن مراتب لليقين بعبارات مختلفة فقال: **(علم اليقين)** و**(عين اليقين)** و**(حق اليقين)** فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝٧﴾ [التكاثر: ٥-٧] وقال في موضع آخر: ﴿وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ ۝٥١﴾ [الحاقة: ٥١].

قال المفسّرون والأصوليون في التفريق بين مراتب اليقين:

- **علم اليقين**: ما كان القطع فيه بإدراك المعلوم بالأدلّة.
- **عين اليقين**: ما كان القطع فيه بإدراك المعلوم بالحس.
- **حق اليقين**: ما كان القطع فيه بمباشرة المعلوم[٢].

(٣) إنّ كلّ واحدٍ يحسّ من نفسه الفرق بين من علم معلوماً عن طريق القطع بأدلّةٍ كثيرة قويّة مع الإحاطة بشبه المخالفين والقطع ببطلانها، وبين من علمه من دليلٍ واحدٍ من غير معرفةٍ بالشبه الواردة عليه[٣].

(٤) فرّق العلماء في العلوم القطعية بين ضروريات يحصل العلم بها بداهةً

---

(١) انظر تفسير الطبري ٣/ ٥٢، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٣٣٨.

(٢) انظر مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٤٥، وأضواء البيان ٨/ ٤٤٩، والبحر المحيط للزركشي ١/ ٥٦، وشرح الكوكب المنير ٢/ ٣٣٧.

(٣) مجموع الفتاوى ٧/ ٥٦٥.

ونظريات تحتاج إلى نظرٍ وتأمّل لما في العلم الاستدلالي من احتمال التي لا ترد على العلم الضروري[١].

(٥) إنّ صفات الأحياء كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام تتفاوت، فكذلك الإخبار فيها يتفاوت، ويلزم أن يتفاوت القطع بها[٢].

(٦) وكذلك فإنّ المعلوم القطعي يتفاوت من جهة دوامه وثباته وذكره واستحضاره، ممّا يدلّنا على أنّ القطع يتفاوت[٣].

(٧) وممّا يُقطع به أنّ علم الأنبياء لا يمكن أن يتساوى في مرتبةٍ واحدة مع علم أممهم[٤]، ولقد جاء في الحديث قوله ﷺ: «إنّ أتقاكم وأعلمكم بالله أنا»[٥].

الترجيح في هذه المسألة:

١ـ نلاحظ أنّ الذين قالوا بأنّ القطعي هو ما لا يرد عليه احتمالٌ مطلقاً هم الذين ذهبوا إلى أنّ القطعي لا يتفاوت، وغير قابل للزيادة، وكذلك فإنّ الذين قالوا بأنّ القطع يمكن أن يرد عليه احتمال لا دليل عليه هم الذين ذهبوا إلى أنّ القطعي يمكن أن يتفاوت.

٢ـ وفرّق بعضهم بين القطعي في العقليات والقطعيّ في العاديّات والشرعيات، فقالوا بعدم التفاوت في العقليات، وبالتفاوت في العاديّات والشرعيات.

والراجح: أنّ القطعي يمكن أن يتفاوت، وهذا التفاوت ليس عائداً إلى المقطوع به حتى يُقال من عرف شيئاً على ما هو به فلا يُتصور في حقّه زيادةٌ أو نقصان، بل القطع متعلّق بما في نفس القاطع، وعلى هذا يختلف القطع باختلاف الأشخاص، وذهب إلى هذا كثيرٌ من أهل العلم منهم ابن تيمية وتلميذه

---

(١) انظر الإحكام للآمدي ٢/ ٥٠، وميزان الأصول ص ٥٦٩، وشرح الكوكب المنير ١/ ٦٢.

(٢) مجموع الفتاوى ٧/ ٥٦٤.

(٣) مجموع الفتاوى ٧/ ٥٦٦.

(٤) انظر البحر المحيط ١/ ٥٦.

(٥) أخرجه البخاري (٢٠) في كتاب الإيمان عن عائشة.

ابن القيّم[١]، فقد قال ابن تيمية: «القطع والظنّ يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلّة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وفي هذا، فكون المسألة قطعيّة أو ظنيّة ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه»[٢]، ويقول ابن القيّم: «كون الدليل من الأمور القطعية أو الظنيّة أمرٌ نسبي يختلف باختلاف المُدرَك للمستدلّ، ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمرٌ لا ينازع فيه عاقل، فقد يكون قطعيّاً عند زيد ما هو ظنّيٌ عند عمرو»[٣]، وإن كان خالف في ذلك البعض كأبي حسين البصري[٤].

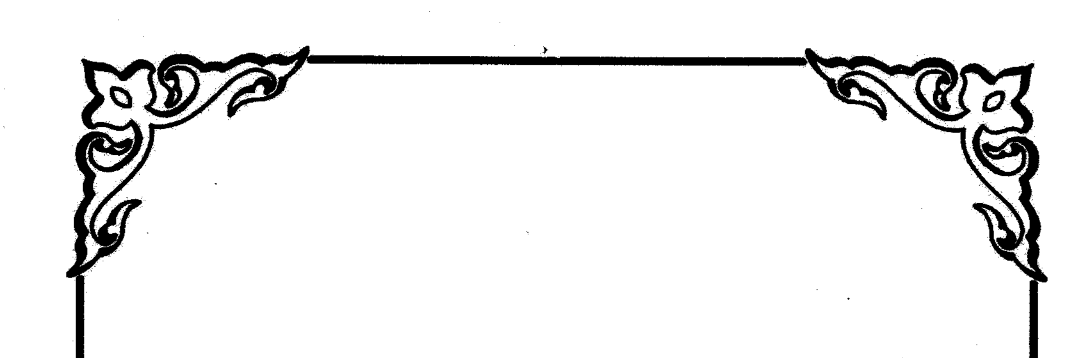



(١) شمس الدين، أبو عبدالله، محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية، فقيه أصولي حنبلي محدّث ومفسّر، توفي بدمشق ٧٥١هـ، اشتهر بكثرة التأليف، من أهم كتبه (زاد المعاد في سيرة خير العباد) و (إعلام الموقعين) و (الطرق الحكمية) و (مفتاح دار السعادة) و (مدارج السالكين) انظر الأعلام ٦/ ٥٦ وشذرات الذهب ٦/ ١٦٨ .

(٢) منهاج السنّة ٥/ ٩١ .

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ص ٦٢٩ .

(٤) انظر المعتمد ٢/ ٢٨٧ .

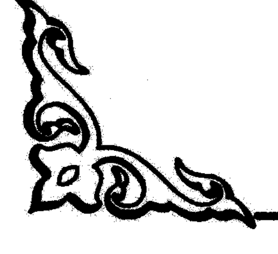


الفصل الثالث: في الظني

المبحث الأول: تعريف الظن وما يتصل به من مفردات.

المبحث الثاني: في إثبات الظني.

المبحث الثالث: في مراتب الظني.



المبحث الأول: تعريف الظن وما يتّصل به من مفردات

تعريف الظن:

لغةً: يُستعمل لغةً بمعنى الشكّ وبمعنى اليقين، قال ابن فارس: «الظاء والنون أصيلٌ يدلّ على معنين مختلفين يقينٌ وشكّ»[١].

(١) **فبمعنى الشكّ**: ومنه الظنّة أيْ: التهمة، والظنين: المتّهم، جاء في القراءة المتواترة[٢] بالظاء ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِظَنِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [التّكوير: ٢٤] أي: بمتّهم، والظَنون: السيء الظنّ، وقوله تعالى: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾ [الجاثية: ٣٢] أي: ما لنا اعتقادٌ إلّا الشك[٣].

(٢) **وبمعنى اليقين**: ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةَۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩] جلّ المفسرين على أنّ الظنّ هنا بمعنى اليقين، كابن جرير الطبري[٤]، والزمخشري[٥] والشوكاني[٦] وغيرهم، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾﴾ [الحاقة: ٢٠] أي: تيقنت بالدنيا أنّي أُحاسَب في الآخرة[٧].

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٣/ ٤٦٢.

(٢) وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو البصري والكسائي، وقرأ الباقون بالضاد، انظر الكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي بن أبي طالب ٢/ ٣٦٤.

(٣) فتح القدير ٥/ ١١.

(٤) تفسير الطبري جامع البيان ٢/ ٦٣٧، وابن جرير الطبري: محمد بن جرير بن يزيد الطبري، فقيه مجتهد محدّث ومفسّر ومؤرخ، توفي ٣١٠هـ، من أهم كتبه تفسيره (جامع البيان) وله في الحديث (تهذيب الآثار) وفي التاريخ (تاريخ الأمم والملوك) وله (اختلاف الفقهاء) و (القراءات) انظر الأعلام ٦/ ٦٩ وسير أعلام النبلاء ١٤/ ٢٦٧.

(٥) الكشاف للزمخشري ١/ ٣٨١، والزمخشري: جارالله أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، مفسّر لغوي بياني، اشتهر بعلم الكلام والاعتزال، توفي ٥٣٨هـ، وأشهر كتبه تفسيره (الكشاف) وله (أساس البلاغة) و(المفصل) و (الفائق) في غريب الحديث، انظر الأعلام ٧/ ١٧٨ ووفيات الأعيان ٢/ ٨١.

(٦) فتح القدير ١/ ٢٦٥.

(٧) فتح القدير ٥/ ٢٨٤.

(٣) وبعضهم لم يجعلوه يقيناً مطلقاً بل فصّلوا فقالوا:

- يفيد اليقين الذي عن تدبرٍ وتفكّر، ولا يقال عن اليقين عياناً أنّه ظن[١].
- كلّ ظنّ في القرآن من المؤمن فهو يقين، ومن الكافر فهو شكّ[٢].
- الظنّ إن كان في مقام ذكر الآخرة فهو يقين، وإن كان في مقام الدنيا فهو شك[٣].

وذكر ابن الجوزي[٤] أنّ الظنّ في القرآن الكريم على خمسة أوجه:

(١) الشك: ومنه قوله تعالى: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢].

(٢) اليقين: ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

(٣) التهمة: ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [التكوير: ٢٤] على قراءة الظاء[٥].

(٤) الحسبان: ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾﴾ [الانشقاق: ١٤].

(٥) الكذب: ومنه قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨] قاله الفرّاء[٦].

تعريف الظنّ اصطلاحاً:

سلك العلماء مسالك شتى في تعريف الظنّ اصطلاحاً وهي:

---

(١) لسان العرب ١٣/ ٢٧٢.
(٢) فتح القدير ٥/ ٢٨٤.
(٣) فتح القدير ٥/ ٢٨٤.
(٤) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ص ٤٢٤ وما بعدها.
(٥) وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو البصري والكسائي، وقرأ الباقون بالضاد، انظر الكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي بن أبي طالب ٢/ ٣٦٤.
(٦) أبو زكريا، يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور الديلمي، إمام الكوفيين في زمنه بالنحو واللغة وفنون الأدب، توفي في طريقه إلى الحج ٢٠٧هـ، من آثاره (المقصور والممدود) و (معاني القرآن) و (المذكر والمؤنث) و (مشكل اللغة) انظر الأعلام ٨/ ١٤٥ ووفيات الأعيان ٢/ ٢٢٨.

المسلك الأول: الإشارة إلى الاحتمالات الواردة في الظنّ مع ترجيح أحدها، وممّن سلك هذا المسلك:

▪ أبو الحسين البصري: حيث قال: «وأمّا الظنّ فهو تغليبٌ بالقلب لأحد مجوّزين ظاهري التجويز»(١).

▪ القاضي أبو يعلى: حيث قال: «الظنّ تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر»(٢).

▪ الباجي: حيث قال: «الظنّ تجويز أمرين فما زاد لأحدهما، مزيّة على سائرها»(٣).

▪ الشيرازي والجويني: حيث قالا الحدّ نفسه: «الظنّ تجويز أمرين أحدهما أظنّ من الآخر»(٤).

▪ أبو الخطاب: حيث قال: «حدّ الظنّ تجويز شيئين إلّا أنّ أحدهما أظهر من الآخر»(٥).

▪ الآمدي: حيث يقول: «ترجح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع»(٦).

المسلك الثاني: ذكر الاحتمال الراجح دون الإشارة إلى المرجوح، وممّن سلك هذا المسلك:

▪ القرافي: إذ يقول: «الظنّ اسمٌ للاحتمال الراجح»(٧) وهو أحد تعريفي الزركشي(٨).

---

(١) المعتمد ١/٦.
(٢) العدّة ١/٨٣.
(٣) الحدود ص ٣٠.
(٤) شرح اللمع ١/١٥٠، الورقات ص ٣.
(٥) التمهيد ١/٥٧.
(٦) الإحكام ١/٣٠.
(٧) شرح تنقيح الفصول ص ٦٣.
(٨) تشنيف المسامع ١/١٨٢.

■ الطوفي: حيث قال: «الظنّ حكمٌ راجحٌ غير جازم»[١].

■ ابن جُزَي[٢]: فقال: «الظنّ هو الاحتمال الراجح»[٣].

■ الزركشي: إذ يقول: «الاعتقاد الراجح من اعتقادي الطرفين»[٤] وهو تعريف صفي الدين الهندي[٥].

■ ابن قدامة: فقال: «ما للنفس سكونٌ إليه وتصديقٌ به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر»[٦].

مناقشة: نلاحظ أنّ جنس التعريف في المسلك الثاني عُبّر عنه بألفاظ هي: (احتمال، راجح، اعتقاد حكم، ما) والمسلك الثاني أولى بالاعتبار عند التعريف، لأنّ الظانّ يغلب نظره على المعنى الراجح دون الالتفات إلى المعنى المرجوح لذاته، بل لوقوعه في مقابل الراجح، فذكر الراجح يُفهم منه المرجوح ضمناً في أغلب الظنون، وقد لا يكون يوجد مرجوحٌ مطلقاً، فقد لا يرد على هذا الظانّ إلّا احتمالٌ واحد، فالمسلك الثاني راعى في الحدّ (حال المعرِّف).

لذا **فالتعريف الراجح: حكم النفس غير الجازم**.

فقولنا (**حكم**): جنسٌ يخرج التصورات والشكوك.

وقولنا (**النفس**): يخرج منه حكم اللسان من غير موافقة القلب، ورجّح النفس على القلب.

وقولنا (**غير الجازم**): قيدٌ لإخراج القطع، إذ هو حكمٌ جازم.

---

(١) شرح مختصر الروضة ١/ ١٦١.

(٢) أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جُزَي الكلبي، فقيه أصولي مالكي، توفي بالأندلس ٧٤١هـ، من آثاره (تقريب الوصول إلى علم الأصول) و(وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم) و(القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية) و (المختصر البارع في قراءة نافع) انظر الأعلام ٥/ ٣٢٥ والدرر الكامنة ٣/ ٣٥٦.

(٣) تقريب الوصول ص ٤٦.

(٤) البحر المحيط ١/ ٧٤.

(٥) الفائق ١/ ١٣.

(٦) روضة الناظر ١/ ١٣٠.

مفردات تتصل بالظنّ:

الشكّ والظنّ:

الشكّ: لغةً: بمعنى التداخل، فالشاكّ كأنّه شكّ له الأمران في مشكٍّ واحد[(١)].

واصطلاحاً: تجويز أمرين أو أكثر لا مزيّة لأحدٍ على الآخر[(٢)].

الأوجه المشتركة بين الشكّ والظنّ:

■ كلاهما لا يوجد فيهما جزم (قطع)، قال الرازي: «وأمّا الذي لا يكون جازماً، فالتردّد بين الطرفين إن كان على السويّة فهو الشكّ، وإلّا فالراجح الظنّ»[(٣)].

■ إنّ كليهما فيه احتمال، قال ابن جُزَي: «الشكّ هو احتمال أمرين فأكثر من غير ترجيح، والظنّ هو الاحتمال الراجح»[(٤)].

■ وكذلك فكلاهما لا يقعان إلّا في أمرٍ يحتمل أكثر من وجه، قال الباجي: «ولا يصحّ الظنّ ولا الشكّ في أمرٍ لا يحتمل إلّا وجهاً واحداً، وإنّما يصحّ فيما يحتمل وجهين فأكثر من ذلك»[(٥)].

■ والشكّ والظنّ أمران قلبيان، وإن كان يمكن التعبير عنهما باللسان، قال السمعاني: «والشكّ منه ما خطر بالقلب»[(٦)].

■ وكلاهما قد يكونان سببين مؤثرين في الأحكام الشرعية، فالظنّ لا إشكال فيه، وأمّا الشكّ فقد اعتبر في كثيرٍ من المسائل، ومثّل لها القرافي وغيره إذا شكّ في مذكّاةٍ وميّتةٍ حرمتا معاً، وسبب التحريم هو الشكّ[(٧)].

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٣/ ١٧٣.
(٢) الحدود للباجي ص ٢٩، العدّة لأبي يعلى ١/ ٨٣، شرح اللمع للشيرازي ١/ ١٥١.
(٣) المحصول ١/ ١٣.
(٤) تقريب الوصول ص ٤٦.
(٥) الحدود ص ٣٠.
(٦) قواطع الأدلّة ص ١٤.
(٧) الفروق ١/ ٢٢٥.

أوجه الاختلاف بين الشكّ والظنّ:

■ فالظنّ لا يقع في النفس إلّا بسبب حدث عنه، أمّا الشكّ فقد يقع في النفس ابتداءً، قال أبو الحسين البصري: «الظنّ لا يصحّ حصوله إلّا عن بعض الأمارات، صحيحة كانت الأمارة أو فاسدة»(١).

■ وجوه الاحتمالات في الشكّ متساوية، بينما تكون في الظنّ متفاوتة، وهذا واضحٌ من تعريف الشكّ والظنّ، قال أبو يعلى: «الشكّ تجويز أمرين لا مزيّة لأحدهما على الآخر، والظنّ تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر»(٢).

■ والظنّ طريقٌ للحكم الشرعي بخلاف الشكّ، قال أبو الخطاب: «ولا يجوز أن يُحكم بالشكّ بحال»(٣)، وأمّا الظنّ فقد قال القرافي: «الظنّ إصابته غالبة، وخطؤه نادر، ومقتضى القواعد ألّا تترك المصالح الغالبة للمفسدة النادرة، فلذلك أقام الشرع الظنّ مقام العلم لغلبة صوابه، وندرة خطئه»(٤).

■ والظنّ حكمٌ شرعي، لكن اختلف العلماء في الشكّ هل يُعتبر حكماً شرعياً؟

أكثر الفقهاء والأصوليين على أنّ الشكّ ليس حكماً، قال القرافي: «الشاكّ غير حاكمٍ قطعاً»(٥).

وإن كان بعضهم يعتبره حكماً كالزركشي إذ يقول: «الواهم والشاكّ حاكمان» وعلّل ذلك فقال: «وأمّا الشاكّ فله حكمان متساويان، بمعنى أنّه حاكمٌ بجواز وقوع هذا النقيض مثلاً بدلاً عن النقيض الآخر وبالعكس، لأنّ تردّد العقل بين حكمين بدليلين متساويين شكٌّ أيضاً»(٦).

والراجح: عدم اعتبار الشكّ حكماً، وإن كان بعض العلماء أنزله منزلة الظنّ بتوسيع مفهومه، بحيث يجعل الظنّ أحد أفراده، فهذا مردّه إلى ضبط المصطلح.

---

(١) شرح العمد ٢/ ٥٣.
(٢) العدّة ١/ ٨٣.
(٣) التمهيد ٤/ ٣٥٠.
(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٧.
(٥) نفائس الأصول ١/ ١٢٢.
(٦) البحر المحيط ١/ ٥١.

الوهم والظنّ:

تعريف الوهم: لغةً: وَهَم إلى الشيء بالفتح يَهِمُ وهْماً، إذا ذهب وهمه إليه وهو يريد غيره[١].

واصطلاحاً: قال الرازي: «التردد بين الطرفين إن كان على السويّة فهو الشكّ، وإلّا فالراجح ظنّ والمرجوح وهم»[٢]، وعلى هذا فالوهم: الطرف المرجوح غير الجازم من المتردّد فيه.

وهذا تعريف الجمهور من الأصوليين، إلّا أنّ ابن قدامة حدّه بأنّه: «ميل النفس من غير سبب»[٣].

الأوجه المشتركة بين الوهم والظنّ:

- كلاهما يصدقان على احتمالٍ واحد، فالظنّ يُطلق على الاحتمال الراجح، والوهم على الاحتمال المرجوح.
- وكلاهما ليسا على سبيل الجزم (القطع).
- وكذلك لا يحصلان إلّا في أمرٍ يحتمل أكثر من وجه.
- وكلاهما قد يصدقان وقد يكذبان، فالراجح الظنّ، وهو صادقٌ إن طابق، وإلّا فهو كاذب والمرجوح منه وهمٌ، صادق إن طابق، وإلّا فوهمٌ كاذب.

أوجه الاختلاف بين الوهم والظنّ:

- الظنّ يُراد به الراجح، والوهم يُراد به المرجوح.
- الظنّ طريقٌ للأحكام الشرعية، والوهم لا ينبني عليه شيءٌ من الأحكام، قال ابن قدامة: «من بنى أمره في المعاملات على الظنّ كان معذوراً، ومن بناه على الوهم سفه، فلو تصرّف في مال اليتيم بالظنّ لم يضمن، ولو تصرف بالوهم ضمن»[٤].

---

(١) لسان العرب مادة (وهم) ١٢/ ٦٤٣، الصحاح ٥/ ٢٠٤٥.
(٢) المحصول ١/ ١٣.
(٣) روضة الناظر ٣/ ٨٥٥.
(٤) المصدر السابق.

■ وجود الظنّ يستلزم وجود الوهم، فلا يُتصور وجود طرفٍ مرجوحٍ إلّا بوجود طرفٍ راجح وإن لم يستحضر الظانّ وجود الوهم حين ظنّه.

■ والظنّ حكمٌ شرعيٍ، والوهم لا يصلح حكماً شرعيّاً، إذ إنّنا حكمنا بالطرف الراجح، فكيف يُحكم بالطرف الراجح والمرجوح وهما مختلفان في آنٍ واحد[(١)].

علاقة غلبة الظنّ بالظنّ:

المراد بغلبة الظنّ: أي: قوّة الظنّ[(٢)]، فهو زيادة قوّة أحد المجوّزات على سائرها[(٣)].

■ وعلى هذا فغلبة الظنّ جزءٌ من أجزاء الظنّ، لأنّ الظنّ يتفاوت، وله مراتب عديدة، أعلاها غلبة الظنّ فإذا تزايدت الأمارات الموجبة للظنّ حصلت غلبته[(٤)].

■ وبعض الفقهاء يخلط بينهما، فيطلق غلبة الظنّ على مجرّد الظنّ، لعدم وجود ووضوح الحدّ الفاصل بينهما، فالتفريق بينهما يحتاج إلى معيارٍ دقيق وحدٍّ واضح.

الفرق بين الأمارة والظنّ:

■ إنّ الأمارة طريقٌ للحكم الظنّي (عند أكثر المتكلّمين)، والظنّ أحد الأحكام، فكانت الأمارة طريق الحكم، وهناك فرقٌ بين الشيء وطريقه.

■ إنّ وجود الظنّ يستلزم وجود الأمارة، بينما وجود الأمارة لا يلزم منه وجود الظنّ، قال أبو الحسين البصري: «يحتاج الظنّ إلى أمارة»[(٥)].

وسوف نتحدّث بالتفصيل في بحث (ثبوت الظنّي) إن شاء الله تعالى بأنّ الظنّ لا بُدّ له من أمارة.




(١) التقرير والتحبير ١/ ٤٢.
(٢) العدّة ١/ ٨٣.
(٣) إحكام الفصول ص ٤٦.
(٤) شرح اللمع ١/ ١٥٠.
(٥) المعتمد ١/ ١٦٥.

المبحث الثاني: في ثبوت الظنّي

المسألة الأولى: هل يحصل الظنّ بسببٍ أو يحصل اتفاقاً ؟ للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: إنّ الظنّ يحصل بسبب طريقٍ مؤديةٍ إليه، وإليه ذهب جمهور العلماء.

■ قال أبو الحسين البصري: «الأمارة الدّالة على العلّة هي طريقها»[1] والأمارة عنده ما يقابل الدليل.

■ قال الشيرازي: «غلبة الظنّ أن تتزايد الأمارات الموجبة للظنّ وتتكاثر، ويكون على الحكم دليلان وثلاثة، ويخبره ثقتان أو ثلاثة أو أكثر . . . ويكفيه أمارةٌ واحدةٌ يحصل الظنّ بها»[2] فجعلوا للظنّ موجباتٍ، وعلى هذا فالظنّ لا يحصل اتفاقاً إنّما لا بُدّ له من طريقٍ يفضي إليه.

القول الثاني: إنّ الظنّ يحصل اتفاقاً عند ورود سببه، ولا يحصل بواسطته، وهذا القول منسوبٌ إلى بعض المتكلّمين.

■ قال أبو بكر الباقلّاني: «ومرادنا بقولنا في هذا الضرب الذي يقع عند النظر فيه غالب الظنّ أنّه طريقٌ للظنّ أو موصلٌ أو مؤدٍّ إليه أنّه ممّا يقع الظنّ عنده مبتدأً، لا أنّه طريقٌ إليه، كالنظر في الدليل القاطع الذي هو طريقٌ إلى العلم بمدلوله، وإنّما نتجوّز بقولنا يوصل ويؤدّي وأنّه طريقٌ للظنّ»[3].

■ وقد ناقشه الجويني فقال: «إذا لم يكن مطلوبٌ فلا طريق إلى اليقين، وإنّما المظنون على حسب الوفاق، وهذه هفوةٌ عظيمةٌ هائلة، لو صدرت من غيره لتفرّقت سهام التقريع نحو قائله» ثمّ يقول: « فليت شعري من أين يظنّ المجتهد ؟ فإنّ

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٨٦.

(٢) شرح اللمع ١/ ١٥٠.

(٣) التقريب والإرشاد ١/ ٢٢٣.

الظنون لها أسباب» إلى أن يقول: «ثمّ فيما ذكره خروجٌ عظيمٌ عن ربقة الوفاق، فإنّا على اضطرارٍ نعلم من عقولنا أنّ الأولين كانوا يقدّمون مسلكاً على مسلك»(١).

■ وأشار ابن تيمية إلى قول الباقلاني هذا واعتراض الجويني المذكور فقال: «جواب القاضي أبي بكر وهو بناه على أصله، فإنّ عنده كلّ مجتهدٍ مصيبٌ، وليس في نفس الأمر أمرٌ مطلوب، ولا على الظنّ دليلٌ يوجب ترجيح ظنٍّ على ظنّ، بل الظنون عنده بحسب الاتفاق» ثمّ يقول: «فعندهم متى وجد المجتهد ظنّاً في نفسه فحكم الله في حقّه اتّباع هذا الظنّ، وقد أنكر أبو المعالي الجويني وغيره عليه هذا القول إنكاراً بليغاً، وهم معذورون في إنكاره فإنّ هذا أولاً مكابرةٌ، فإنّ الظنون عليها أمارات ودلائل يوجب وجودها ترجيح ظنٍّ على ظنّ، وهذا أمرٌ معلومٌ بالضرورة، والشريعة جاءت به، ورجّحت شيئاً على شيء»(٢).

والراجح في هذه المسألة: القول الأول، فإن الظنون تحصل من خلال طرقٍ وأسباب توجد الظنّ وتوجبه، فهذا أمرٌ يجده العاقل من نفسه، ولهذا اعتُبرت مخالفتُه مكابرةً كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية، وسأقف إن شاء الله تعالى على هذه المسألة بالتفصيل عند الحديث عن مسألة (تعدد الحق في القطعيّات والظنّيات).

المسألة الثانية: هل الظنّ الذي يحصل للناظر يفيده في كلّ قضية؟ للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: ما أفاد الظنّ لشخصٍ في قضيّة يفيده في كلّ قضيّة.

■ قال أبو الحسين البصري: «الأمارة الدّالة على العلّة هي طريقها، والطريق إلى الاعتقادات والظنون لا يختلف في الشخص الواحد، بل إذا كان طريقاً إلى الظنّ شيءٌ أو اعتقاده ووُجد في شيءٍ آخر كان طريقاً إلى اعتقاده أو ظنّه، فيجب أن يكون الأمارة طريقاً إلى ظنّ الوصف علّةً في كلّ موضعٍ وُجدت فيه»(٣) وهؤلاء

---

(١) البرهان ٢/ ٨٨٩ وما بعدها.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٣ وما بعدها.

(٣) المعتمد ٢/ ٢٨٦.

جعلوا مجرّد وجود الدليل يحصل به الظنّ ولا علاقة لما يعرض لنفس الشخص من أحوال، وعلى هذا يوجد الظنّ كلّما تكرّر هذا الدليل .

القول الثاني: لا يلزم إفادته في قضيّةٍ إفادته له في كلّ قضيّة، وعلى قولهم هذا فالظنّ يحصل بسبب صفاتٍ في النفس توجد في بعض الأحيان وتُفقد أحياناً أخرى، وليس الظن ناشئاً عن الأمارات وحدها مع احتمال أن تكون تلك الأمارات سبباً في وجود هذا الظنّ.

■ قال الغزالي: «الأمارات الظنّية ليست أدلّةً بأعيانها، بل يختلف ذلك بالإضافات، فربّ دليلٍ يفيد الظنّ لزيدٍ، وهو بعينه لا يفيد الظنّ لعمرو مع إحاطته به، وربّما يفيد الظنّ لشخصٍ واحدٍ في حالٍ دون حال»[1].

■ قال ابن القيّم: «إنّما يعرض الشكّ للمكلّف بتعارض أمارتين فصاعداً عنده، فتصير المسألة مشكوكاً فيها بالنسبة إليه، وربّما تكون ظنّيةً لغيره أو له في وقتٍ آخر، وتكون قطعيّةً عند آخرين»[2].

القول الراجح في المسألة: هو الجمع بين القولين، فالظنّ يحصل بسبب كلٍّ من الأدلّة وصفات النفس المتعلّقة بالاستدلال، وعلى هذا:

■ فإنّ الظنّ الذي يحصل في النفس يكون بسبب الأدلّة أوّلاً، ثمّ بسبب صفات النفس المتعلّقة بالاستدلال، قال ابن تيمية: «القطع والظنّ يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلّة، وبحسب قدرته على الاستدلال»[3].

■ ويختلف حال الإثنين في استفادة الظنّ من الدليل، فقد يستفيده شخصٌ ولا يحصل لغيره من هذا الدليل، وهذا محلّ اتفاقٍ بين العلماء، وسبب ذلك أنّ أحدهما قد يوجد لديه من موانع الظنّ ما لا يوجد عند الآخر، مع اطلاعهما معاً على طريق الظنّ، وعلى هذا قد يختلف إفادة الظنّ في الشخص الواحد في كلّ

---

(١) المستصفى ٤/ ٥٣.
(٢) بدائع الفوائد ٣/ ٢٧١.
(٣) منهاج السنة النبوية ٥/ ٩١.

قضيّةٍ، ولو كان طريقها واحداً، فإن صفات النفس تختلف من حينٍ لآخر ومن حالٍ لأخرى، كالاختلاف في الإفادة بين شخصين مختلفين.




المبحث الثالث: مراتب الظنّي

مفاد هذا المبحث: هل تتفاوت الظنون؟ فهي على مراتب إذن، أم لا تتفاوت، فهي على مرتبةٍ واحدة ؟ لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

١ـ **القول الأول**: إنّ الظنون تتفاوت وهي على مراتب متفاوتة، وإليه ذهب جمهور الأصوليين، كأبي الحسين البصري، والجويني، والقرافي، وأبي الخطاب، وأبي يعلى، وابن قدامة، والشاطبي، والسمرقندي، وغيرهم وهم كثيرون.

■ قال أبو الحسين البصري: «غلبة الظنّ قد تتزايد بأمورٍ تضاف إلى الأمارة، وهذا معلومٌ عند العقلاء فيما يتعلّق بأمور الدنيا»(١)

■ قال أبو يعلى: «الظنّ يتزايد قوته كما يتزايد أمارته»(٢)

٢ـ **القول الثاني**: الظنون لا تتفاوت، فهي على مرتبةٍ واحدة، قاله بعض المتكلّمين.

■ وأشهر من قال به من المتكلّمين الباقلّاني، فقد نقله عنه الغزالي فقال: «وقال القاضي: إنّ الظنون متقاربة لا ترتيب فيها، ولم يقم لمسالك الظنون وزناً»(٣).

■ وممّن قال بهذا القول أبو الطيّب الطبري نسبه إليه الشيرازي(٤).

■ ودافع القرافي عن هذا القول وجعل ما يجده الإنسان في نفسه من زيادة الظنون أو نقصانها ظنوناً أخرى لا علاقة لها بالظنّ الأصل، وبنى ذلك على مسألةٍ منطقيّة، وهي أنّ القواعد تقتضي أنّ العرض لا يقوم بالعرض(٥).

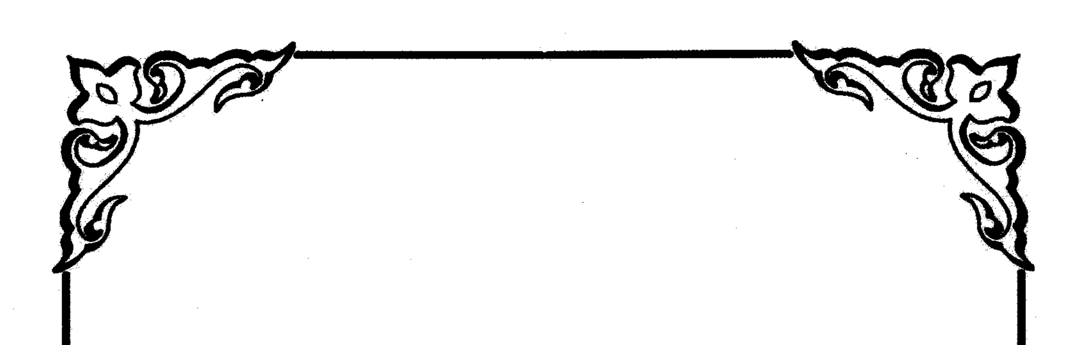
---

(١) شرح العمد ٢/ ١٨٦.
(٢) العدّة ١/ ٨٣.
(٣) المنخول ص ٣٣٤.
(٤) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨.
(٥) انظر هذه المسألة في نفائس الأصول ٣/ ١١٤٤.

والقول في هذه المسألة مبنيٌّ على مسألة ثبوت الظنّية، فمن يرى أنّه يحصل اتفاقاً لا يرى أنّ الظنون تتفاوت، وعلى هذا:

فالقول الراجح في هذه المسألة: هو القول الأول، فالظنون تتفاوت، فتقوى وتضعف، وهذا ما يدركه كلّ إنسانٍ من نفسه.

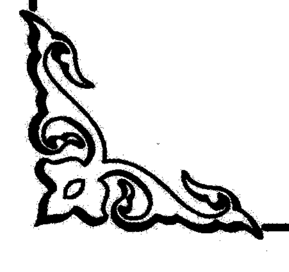


الفصل الرابع: ما بين القطعي والظني

المبحث الأول: مراتب الإدراك ومنزلة القطع والظن منها.

المبحث الثاني: المقارنة بين القطع والظن.



المبحث الأول: مراتب الإدراك ومنزلة القطع والظنّ منها

مراتب الإدراك: إدراك الأمور يحتاج إلى إدراكين:

١ـ إدراك الذوات المفردة، وهو ما يسمّيه الأصوليون (التصور) فلا يحتمل تصديقاً ولا تكذيباً.

٢ـ إدراك نسبة المفردات إلى بعضها إثباتاً أو نفياً، وهو ما يسمّيه الأصوليون (التصديق) وهذا الإدراك يحتمل تصديقاً وتكذيباً[١].

٣ـ وقد اختلفت تقسيمات العلماء باختلاف معيار القسمة: فقد يكون المعيار اعتبار التصديق أو قد يكون باعتبار المفهوم الخبري، وقد يكون باعتبار الإدراك مع الحكم، لكن الذي يهمنا وسوف نلتزم به، هو اعتبار حكم الذهن والعقل[٢].

مراتب الإدراك باعتبار حكم الذهن أو العقل: وقسمتهما ثنائية:

١ـ حكم غير جازم:

- إذا تساوى فيه طرفا الاحتمال فهو **(الشك)**
- ما يكون الحكم فيه راجحاً فهو **(الظنّ)**
- ما يكون الحكم فيه مرجوحاً فهو **(الوهم)**

٢ـ حكم جازم:

- إن كان جازماً غير مطابق فهو **(الجهل المركب)**
- إن كان جازماً مطابقاً من غير دليل فهو **(التقليد)**
- إن كان جازماً مطابقاً بدليل فهو **(العلم)**

---

(١) انظر المستصفى ١/ ٣١، روضة الناظر ١/ ٦٥.

(٢) الذي اعتبره حكم الذهن الرازي في المحصول ١/ ١٢ والنسفي في كشف الأسرار ١/ ٥، والذي جعله حكم العقل الطوفي في شرح مختصر الروضة ١/ ١٧٤ والإسنوي في نهاية السول ١/ ٤٠ والأرموي في الحاصل ١/ ٢٣٠.

اعتراضات على هذا التقسيم: جعل المطابقة للواقع إثباتاً أو نفياً، مع أنّ ذلك لا علاقة له بحقيقة الإدراك، فالإدراك يتعلق بما في نفس المدرِك[1]، قال ابن تيمية: «فأمّا تقسيم الأدلّة إلى قطعي وظنّي فليس هو تقسيماً باعتبار صفتها في أنفسهما، بل باعتقاد المعتقدين فيها»[2]، وعلى هذا:

١ـ لا يدخل (العلم) في مراتب الإدراك لدخول المطابقة للواقع في حدّه، وكذلك لا يدخل (الجهل المركب) ومثله (التقليد).

٢ـ وأمّا ما جاء حكمه غير جازم وهو مرجوحٌ كالوهم فليس إدراكاً، فهو مجرّد احتمال يرد على النفس، وعلى هذا يبقى ممّا ذكر (الظنّ) و (الشك)، وما كان حكمه جازماً على العموم وهو القطع، وعلى هذا تكون مدارك الإدراك ثلاثة:

(١) **القطع: وهو الإدراك الجازم**، وهو أعلاها.

(٢) **الظن: وهو الإدراك غير الجازم**، وهو أوسطها.

(٣) **الشك: وهو الإدراك المتردّد بين أمرين**، وهو أدناها.

(١) غمز عيون البصائر ١/ ٢٤٠.

(٢) المسودّة ص ٢٤٥.

المبحث الثاني: المقارنة بين القطع والظنّ

أوجه الاتفاق بين القطع والظنّ:

■ كلٌّ منهما قلبيٌ أو نفسي: قال القرافي: «محلّها القلب لأنّه موطن العلوم والظنون»(١)

■ كلٌّ منهما حكم: قال الطوفي: «لأنّ بين العلم والظنّ قدراً مشتركاً وهو الرجحان، لأنّ العلم هو حكمٌ راجحٌ جازم، والظنّ حكمٌ راجح غير جازم»(٢)

■ كلٌّ منهما إدراك: قال الزركشي: «الإدراك مع الحكم إمّا أن يكون جازماً أو لا . . .»(٣)

■ كلٌّ منهما من عوارض الأدلّة الشرعية، قال الشاطبي(٤): «كلُّ دليلٍ شرعي إمّا أن يكون قطعياً أو ظنّياً»(٥)

■ كلٌّ منهما يدخل في الإسناد التصديقي، قال ابن جزي: «الإسناد التصديقي على خمسة أنواع . . .»(٦) ثمّ ذكر منها (العلم والجهل والظنّ)

■ كلٌّ منهما يقبل الاحتمال والشبهة، قال القرافي: «الدليل القطعي قد تعرض فيه الشبهات»(٧)

■ كلٌّ منهما يقبل التفاوت والتقوية، قال ابن تيميّة: «العلم والتصديق يتفاضل

---

(١) نفائس الأصول ١/ ٥٣٤.

(٢) شرح مختصر الروضة ١/ ١٦١.

(٣) تشنيف المسامع ١/ ١٨٢.

(٤) أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، فقيه أصولي مالكي مفسّر محدث، توفي ٧٩٠هـ، من أهم آثاره (الموافقات) و(الاعتصام) و(شرح الخلاصة) انظر الأعلام ١/ ٧٥ ومعجم المؤلفين ١/ ١١٨.

(٥) الموافقات ٣/ ١٥.

(٦) تقريب الوصول ص ٤٥.

(٧) شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٠.

ويتفاوت كما يتفاضل سائر صفات الحي»[١]

■ كلٌّ منهما مفتقرٌ إلى دليل، قال أبو الحسين البصري: «العلم يحتاج في إيقاعه إلى دلالة، ويحتاج الظنّ إلى أمارة»[٢]

■ قد يكونان مطابقين للواقع، وقد يكونان مخالفين، فلا يُشترط فيهما المطابقة، قال الباجي: «ينقسم الاعتقاد إلى قسمين: صحيح وفاسد، فمن اعتقد الشيء على ما هو به فاعتقاده صحيح، ومن اعتقد الشيء على ما ليس به فاعتقاده فاسد»[٣]

■ تفاوت النّاس في الإفادة منهما، بل تفاوت إفادة الشخص الواحد منهما ما بين قضيّة وأخرى.

■ لا يجتمعان في قضيّةٍ واحدة، فلا يمكن أن يتعارضا، قال الرازي: «الظنّي لا يعارض القطعي»[٤]

■ قد يتحوّل الظنّ فيصبح قطعاً، والقطع قد يصبح ظنّاً، قال الآمدي: «الظنون المجتمعة كلّما كانت أكثر كانت أغلب على الظنّ حتى ينتهي إلى القطع»[٥]

أوجه الاختلاف بين القطع والظنّ:

■ القاطع جازمٌ بما قطع به، بينما الظانّ غير جازم بظنّه، قال الغزالي: «ولا يخفى أيضاً وجه تميزه (أي العلم) عن الشك والظنّ لأنّ الجزم منفيٌ عنهما، والعلم عبارةٌ عن أمرٍ جزمٍ لا تردّد فيه ولا تجويز»[٦]

■ القطع لا يمكن أن يرد عليه احتمالٌ ناشئٌ عن دليل، بخلاف الظنّ فقد يرد

(١) مجموع الفتاوى ٧/ ٥٦٤.
(٢) المعتمد ١/ ١٦٥.
(٣) الحدود ص ٢٨ وما بعدها..
(٤) المحصول ٢/ ٤٤٥.
(٥) الإحكام ٤/ ٢٥١.
(٦) المستصفى ١/ ٧٧.

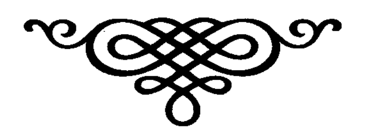
عليه احتمال ناشئٌ عن دليل، قال القرافي: «لازم الشيء لا يناقضه والاحتمال لازمٌ للظنّ»[١]

■ الظنّ لا يقع إلّا في أمرٍ يحتمل وجهين فأكثر، بينما القطع فقد يقع في أمرٍ لا يحتمل إلّا وجهاً واحداً، قال الباجي: «ولا يصحّ الظنّ ولا الشكّ في أمرٍ لا يحتمل إلّا وجهاً واحداً، وإنّما يصحّ فيما يحتمل وجهين وأكثر من ذلك»[٢].

■ القطع يحصل به إحاطة بالمقطوع به، بخلاف الظنّ إذ لا تحصل به إحاطة بالمظنون، والمراد بالإحاطة ما قاله الإمام الشافعي رحمه الله: «الإحاطة كلّ ما عُلم أنّه حقٌّ في الظاهر والباطن يشهد به على الله، وذلك الكتاب والسنّة المجتمع عليها، وكلّ ما اجتمع النّاس ولم يتفرّقوا فيه»[٣].

■ القطع لا يكون فيه رجحان، بخلاف الظنّ الذي فيه رجحان لوجود وجهين راجح ومرجوح قال القرافي: «الظنّ يصدق فيه الرجحان دون العلم لاتحاد الجهة فيه»[٤] لكنّ بعض الأصوليين خالفوا في ذلك فأقرّوا بوجود قدْرٍ مشترك من الرجحان، لأنّ العلم حكمٌ راجحٌ جازم، والظنّ حكمٌ راجحٌ غير جازم[٥].

■ القاطع قد يعلم مطابقة ما قطع به للواقع، لأنّ القطع لا ينافي العلم بمطابقة الواقع، بينما الظانّ لا يعلم مطابقة ظنّه للواقع، إذ لو علم مطابقته لما بقي ظنّاً.



(١) نفائس الأصول ٢/ ٨٦١.

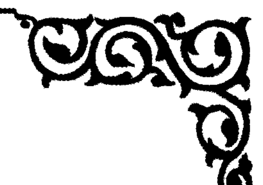
(٢) الحدود ص٣٠.

(٣) جماع العلم ص ٤٧.

(٤) نفائس الأصول ١/ ٦١٤.

(٥) انظر شرح مختصر الروضة١/ ١٦١.



الباب الثاني

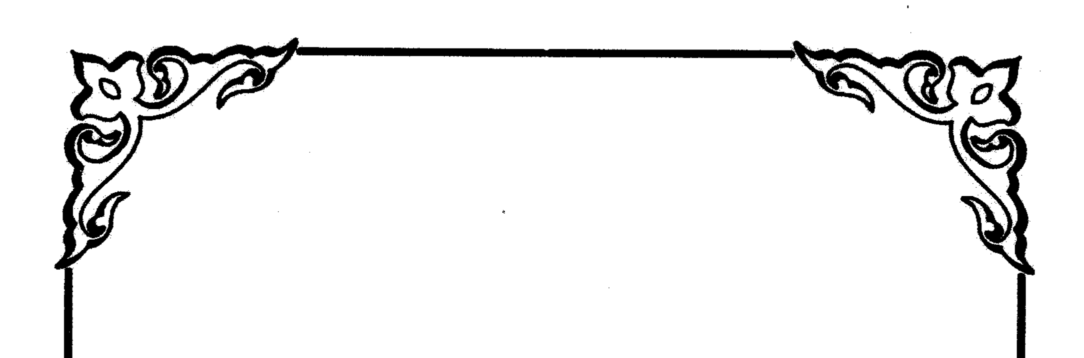
في القطعي والظني في الأدلّة

الفصل الأول: في الأدلّة المتفق عليها.

الفصل الثاني: في الأدلّة المختلف فيها.







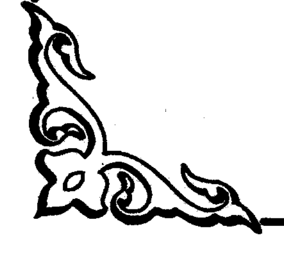
الفصل الأول: في الأدلة المتفق عليها

المبحث الأول: في حجية الكتاب (القرآن الكريم).

المبحث الثاني: في حجية السنة المطهرة.

المبحث الثالث: في حجية الإجماع.

المبحث الرابع: في حجية القياس.



المبحث الأول: في حجية الكتاب (القرآن الكريم)

تعريف الكتاب: المقصود به القرآن الكريم.

والمقصود بالقرآن الكريم: كلام الله المنزّل على محمّد عليه الصلاة والسلام

وهناك تعريفات كثيرة جداً للقرآن الكريم فما من أصولي إلّا وله تعريف للكتاب الكريم، وأكثر الأصوليين أدخلوا أوصاف القرآن الكريم في الحدود، وسأبيّن بعض هذه الأوصاف التي ذكروها في الحدود وليست من الحدّ، ولست بصدد أن أستعرض كلّ التعريفات.

■ فقد زاد بعضهم: (المنقول بالتواتر): وهذا لا يصحّ في التعريف، لأنّ النقل ليس من حقيقة الكتاب، فكونه منقولاً أو غير منقول لا يخرجه عن حقيقته(١).

■ وعبّر بعضهم بأنّه (المكتوب بين دفتي المصحف): وهذا أيضاً لا يصحّ في التعريف، لأنّ وجوده في المصحف أو عدم وجوده لا يخرجه عن حقيقته، فقد بقي طيلة العهد النبوي غير مكتوب(٢).

■ وزاد بعضهم (المعجز): وهذا أيضاً لا يصحّ في الحدود، إذ لا يُعرّف الشيء بما هو أخفى منه(٣)، ونزول القرآن ليس المراد منه مجرّد الإعجاز، وكونه معجزاً يدلّ على صدق الرسول، وليس من حقيقة الكتاب(٤).

مفاد الكتاب لمن تلقّاه من النبي ﷺ:

أجمع العلماء على أنّ الكتاب أمرٌ مقطوعٌ به، وأنّ حجية الكتاب لا نزاع فيه بين المسلمين، لمن تلقّاه عن النبي ﷺ أي قبل حصول النقل، ونصوص العلماء أكثر من أن تُحصر في النصّ على قطعية الكتاب، منها:

---

(١) الإحكام للآمدي ١/ ٢١١، إرشاد الفحول ص ٣٠.
(٢) كشف الأسرار للبخاري ١/ ٦٨، فواتح الرحموت ١/ ٧.
(٣) فواتح الرحموت ٢/ ٧.
(٤) كشف الأسرار للبخاري ١/ ٦٩.

■ قال أبو يعلى: «الكتاب كلّه يوجب العلم»[١].

■ قال الشيرازي: «كما نقول في الكتاب لمّا كان واجباً من الله تعالى كان مقطوعاً بصحته»[٢].

■ قال أبو الحسين البصري: «أمّا الكتاب فمتساوٍ في وقوع العلم به ووجوب العمل»[٣].

■ قال ابن حزم: «لا خلاف بين أحدٍ من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنّة والمعتزلة والخوارج والمرجئة والزيدية في وجوب الأخذ بما في القرآن»[٤].

■ قال النسفي: «كتاب الله ما أوجب اليقين لأنّه أصل الدين، وبه ثبتت الرسالة، وقامت الحجة على الضلالة»[٥].

دلالات القطع في القرآن الكريم:

١ـ المعجزات الدّالة على صدق الرسول ﷺ ونبوّته دلّت على صدق نسبته لله تعالى، وهو على ذلك حجّةٌ قطعيّة، قال الشيرازي: «القرآن فإنّه مقطوع به بظهور المعجزات الدّالة على أنّه من عند الله تعالى على رسوله ﷺ»[٦].

٢ـ دلالة التحدي، الذي جاء متدرّجاً كما نعلم ولقد وُجد المقتضي لقبول التحدّي وانتفت الموانع من ذلك، كونهم أهل الفصاحة والبيان، ولمّا ثبت العجز بعد ذلك بشهادة الواقع دلّ ذلك قطعاً على أنّه ليس من كلام البشر.

٣ـ دلائل الإعجاز: البياني والغيبي والعلمي والتشريعي . . .إلخ، وكذلك قوّة التأثير، وحفظه من التحريف كما أخبر.

٤ـ الاستقراء: فممّا قرأنا واطّلعنا لم نجد كلاماً مثله أو يقاربه من كلام البشر

---

(١) العدّة ٣/ ٨٠٣.

(٢) شرح اللمع ٢/ ١٠٢٣.

(٣) المعتمد ١/ ٣٩٠.

(٤) الإحكام لابن حزم ١/ ٩٢.

(٥) كشف الأسرار ١/ ١٨.

(٦) اللمع ١/ ٣١٧.

السابق واللاحق، ويمكن أن يضاف إلى ذلك إعجازه التشريعي مقارنةً مع قوانين البشر.

٥ـ عدم التناقض والاختلاف، مع نزوله على مدّةٍ مديدةٍ طويلةٍ من الزمن، مع كثرة الناظرين فيه والدارسين له، من أتباع ومخالفين.

مفاد التواتر بعد عصر الرسالة:

جزم العلماء من أهل الأصول والتشريع بحقيقتين اثنتين:

١ـ إنّ القرآن منقول بالتواتر في كلّ العصور الإسلامية إلى يومنا هذا.

٢ـ إنّ التواتر يفيد القطع.

وقد جزم العلماء بهاتين الحقيقتين، فمن اقوالهم:

■ قال ابن حزم: «وصحّ بنقل الكافّة الذي لا مجال للشكّ فيه، أنّ هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف، المشهور في الآفاق كلّها»(١).

■ قال الخطيب البغدادي: «الكتاب مقطوعٌ بصحّة طريقه»(٢).

■ قال ابن قدامة: «الكتاب والسنّة المتواترة، وهما على رتبةٍ واحدة، لأنّ كلّاً منهما دليلٌ قطعي»(٣).

■ قال الجصّاص: «القرآن وما ثبت بالتواتر يوجبان العلم بصحّة ما تضمّناه»(٤).

فعلى هذا: لا عبرة فيمن خالف في مسألة إثبات الكتاب، فقال بزيادته أو نقصانه، فقد حكى العلماء إجماع أهل الملّة على أنّ القرآن الكريم هو ذاته المصحف الموجود بين أيدينا، والذي جاءنا ونُقل إلينا بالتواتر، وقد نقل هذا الإجماع المئات من العلماء بل الآلاف، فمن هؤلاء:

---

(١) الإحكام لابن حزم ١/ ٩٢.
(٢) الفقيه والمتفقه ١/ ١١٢.
(٣) روضة الناظر ٣/ ١٠٢٨.
(٤) الفصول ٢/ ٣٦٥.

■ ابن حزم إذ يقول: «ولا خلاف بين أحدٍ من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنّة والمعتزلة والخوارج والزيدية في وجوب الأخذ بما في القرآن، وأنّه هو المتلو عندنا نفسه، وإنّما خالف في ذلك قومٌ من غلاة الروافض، هم كفّارٌ بذلك، مشركون عند جميع أهل الإسلام، وليس كلامنا مع هؤلاء، وإنّما كلامنا في هذا الكتاب مع أهل ملّتنا»[(١)].

■ وقال ابن تيمية: «القرآن الذي بين لوحي المصحف متواتر، فإنّ هذه المصاحف المكتوبة اتّفق عليها الصحابة، ونقلوها قرآناً عن النبي ﷺ، وهي متواترة من عهد الصحابة، نعلم علماً ضرورياً أنّها ما غُيّرت»[(٢)].

التواتر:

مقدّمة: لما كانت العقائد وأصول الشريعة كلّها مبنيّة على التواتر، كان لا بدّ أن أتحدّث بالتفصيل عن التواتر: تعريفه وضوابطه، وإفادته للعلم والقطع، والأدلّة على ذلك.

تعريف التواتر: لغةً: التتابع[(٣)].

واصطلاحاً: خبر جمعٍ يستحيل تواطؤهم عادةً على الكذب وكان مستندهم الحسّ[(٤)].

وعلى هذا إذا تعدّدت طبقات النقل، فيُشترط في كلّ طبقة أن تُخبر عن مثلها حتى يكون منتهى الطبقة الأخيرة الاستناد إلى الحسّ.

قيود التعريف:

قولنا: (**خبر**) يفيد ما يحتمل الصدق والكذب في نفسه، وفيه إخراجٌ لما يتعلّق بأمرٍ غير الخبر، كالاعتقادات التي تُدرك بنظر العقل واستدلالاته.

---

(١) الإحكام لابن حزم ١/ ٩٢.
(٢) مجموع الفتاوى ١٢/ ٥٦٩.
(٣) القاموس المحيط ٢/ ١٥٧، لسان العرب ٥/ ٢٧٥.
(٤) انظر الفصول للجصاص ٣/ ٣٧، البحر المحيط ٤/ ٢٣١، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٢٤.

وقولنا: (**يستحيل عادةً**) فالتواتر من أحكام العبادات.

وقولنا: (**تواطؤهم على الكذب**)، أي: اتفاقهم عليه من غير تراسلٍ أو تواصل.

وقولنا: (**وكان مستندهم الحسّ**) قيدٌ أخرجنا به ما علمه أولئك الجمع ظنّاً أو استدلالاً.

وما بينته في مسألة تعدّد طبقات النقل، فلا بُدّ أن تخبر كلّ طبقة عن مثلها، وهذا بحدّ ذاته قيدٌ أخرجنا به ما ابتدأ بنقل من لا تقوم الحجّة بمثلهم، ثمّ استفاض بعد ذلك وتواتر، أو ما تواتر أولّاً ثمّ نزل عن هذا الحدّ بعد ذلك.

قاعدتا التواتر:

مقدّمة: هناك أخبار لا يُستطاع إنكارها، كمعرفة اسمك ونسبك وأبيك وأمّك وأقاربك واسم مدينتك وبلدك ومكانهما، ومعرفة جملة عادات الناس وموروثاتهم التي لا تخفى على أحدٍ ولم ينكرها عاقل، وأمثلة ذلك كثيرة من واقع الناس، وهناك مثل ذلك ما استقرّ في أذهان الناس يستوي في ذلك عالمهم وجاهلهم وذكيّهم وغبيّهم، يقول أبو بكر الرازي (الجصاص): «لا فرق في عقول الناس جميعاً كاملهم وناقصهم وذكيّهم وغبيّهم، بين ما علموه وتقرّر في عقولهم أنّه قد كان في الدنيا ناسٌ قبلنا، وأنّ السماء كانت موجودةً بذلك إلّا من طريق الخبر، ومن أراد أن يشكّك نفسه في ذلك كمن رام تشكيكها في وجود نفسه، ووجود ما نشاهده ونحسّه، ألا ترى أنّ المميّز وغير المميّز يستوي في العلم بذلك»[١] فبعد أن تقرّر لدينا هذه الحقيقة وهي حصول العلم من أخبار لا يُستطاع جحدها، ولا جحد ما أفادته من علم، يجب أن نستقرئ مجرى العادة في تلك الأخبار لنعرف ما هي العوامل والأسباب التي بتوفرها أفادتنا العلم الذي لا مطعن فيه من ظنٍّ أو شكّ، وهذا ما قام به علماء أصول الفقه وأصول الدين، فبحثوا في ضوابط التواتر الذي التزمه الناس في واقعهم، فغدا الخبر صدقاً والعلم به ضرورياً لا يتأتى إنكاره

---

(١) الفصول في علم الأصول لأبي بكر الرازي ٣/ ٣٨، التلخيص لإمام الحرمين ٢/ ٢٨٢.

بحال، لقد أدرك علماء الأصول أنّ هناك قاعدتين لا بُدّ من تأصيلها وتثبيتها قبل الشروع في ضوابط المتواتر.

القاعدة الأولى: ضوابط الصدق في الأخبار مردّها إلى العادات، لأنّ الأصل المعتمد أنّنا نحكم بصدق خبر إذا جاء عن جمعٍ تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، ويبدو ذلك عند ذكر كلّ من ضوابط التواتر قبولاً وردّاً[١]، يقول إمام الحرمين: «إنّ التواتر من أحكام العادات، ولا مجال لتفضيلات الظنون فيها فليتخذ الناظر العادة مُحكَّمة»[٢] وكذلك نحكم بأنّ «كلَّ خبرٍ يخالفه حكم العرف فهو كذب»[٣] فالعادات مطّردة والأخبار في جملتها مُصدَّقة، والمصالح على عمومها مُحصّلة.

القاعدة الثانية: القرائن هي مستند الصدق في الأخبار، قال الرازي: «كلّ من استقرأ العرف عرف أنّ مستند اليقين في الأخبار ليس إلّا القرائن»[٤] وذلك لأنّ نفس الخبر يحتمل الصدق والكذب، ثمّ تأتي القرائن في تعيين أحدهما، ومن هذه القرائن في التواتر تَخَالفُ طبائعِ البشر، وكثرة عدد مخبري الخبر وغير ذلك، يقول إمام الحرمين: «إنّ العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مرتّبةً على قرائن الأحوال، وهي لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها، ولا سبيل إلى جحدها إذا وقعت، وهذا كالعلم بخَجَل الخَجِل، ووجَل الوَجِل، ونشط الثَمِل، وغضب الغضبان ونحوها، فإذا ثبتت هذه القرائن فترتّب عليها علومٌ بديهيّة لا يأباها إلّا جاحد، ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن ووصفها بما تتميّز بها عن غيرها لم يجد إلى ذلك سبيلا، فكأنّها تدقّ عن العبارات، وتأبى على من يحاول ضبطها بها»[٥]

---

(١) انظر المستصفى للغزالي ١/ ١٣٤، البحر المحيط للزركشي ٤/ ٢٣٢، التلخيص للجويني ٢/ ٢٨٧.
(٢) البرهان للجويني ١/ ٥٩٦.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المحصول ٤/ ٢٨٤.
(٥) البرهان ١/ ٥٧٥.

إنّ هذه القرائن تجعل من العلم ضرورياً لا يمكن إنكاره أو دفعه، كما قال الطفيل الغنوي[1]:

تأوّبني مع الليلِ همٌّ مُنصِبُ ... وجاءَ من الأخبارِ ما لا أكذِّبُ

تظاهرنَ حتى لم تكنْ ليَ رِيبةٌ ... ولمْ يَكُ عمّا أخبروا مُتعقَّبُ[2]

فما هي هذه القرائن ؟ هذا ما سأبيّنه عند حديثي عن ضوابط التواتر.

ضوابط التواتر:

(١) إفادة العلم. (٢) الاستناد إلى الحسّ

(٣) العدد (٤) توفر الضوابط السابقة في كلّ طبقة من طبقات التواتر.

الضابط الأول: إفادة العلم

يُعتبر هذا الضابط أساساً في معرفة تحقق التواتر، والضوابط الأخرى كالطرق الموصلة إلى تحقيق هذا الشرط، قال السبكي: «ضابط الخبر المتواتر إفادة العلم، فمتى أخبر هذا الجمع وأفاد خبرهم العلم، علمنا أنّه متواتر، ومتى لم يفد تبين لنا أنّه غير متواتر، إمّا لفقدان شرط من شروط المتواتر، أو لوجود مانع» ثمّ قال: «لا مرجع في حصول شرائطه إلّا حصول العلم به»[3] حتى ضابط العدد كما سأبيّن قال فيه الغزالي وغيره: «ليس معلوماً لنا، لكنّا بحصول العلم الضروري نتبيّن كمال العدد، لا أنّا بكمال العدد نستدلّ على حصول العلم»[4]، وعلى هذا كلّ القرائن في التواتر ليس لها حدّ يضبطها سوى الأثر الذي يترتب عليها من العلم المستفاد، قال الجويني: «كلّ قرينةٍ تتعلق بالعادة يستحيل أن تُحدّ بحدٍّ، أو تُضبط بعدد، والمُحكّم في ذلك العلم وحصوله، فإذا حصل استبان للعاقل ترتبه على القرائن،

---

(١) الطفيل بن عوف بن كعب، من بني غنيّ، من قيس عجلان، شاعرٌ جاهلي من الشجعان، له ديوان شعر مطبوع توفي نحو ١٣ ق هـ، انظر الأعلام ٣/ ٢٢٨.

(٢) ديوان الطفيل الغنوي ص ٥٢.

(٣) الإبهاج للسبكي ٢/ ٢٨٨.

(٤) المستصفى ١/ ١٣٥.

فإنّ العلم في العادة لا يحصل هزلاً»[١] وبما أنّ مردّ الاحتجاج في التواتر إنّما هو العرف والعادة، فإنّ أوّل محصول للناس من خبرٍ متواتر حقيقةً إنّما هو تحقق العلم، وعلى هذا يكون الاستقراء للشروط الأخرى التي أوصلت إلى هذا العلم، وعلى هذا لو انعكست المسألة فتحصّلت ضوابط التواتر وشروطه ظاهراً، غير أنّ إفادة العلم متخلفةٌ عنها، رفض العلماء ادّعاء التواتر في هذه الصورة[٢]، فلا نقبل قول أحدٍ في خبر إن قال: أظنّ أنّ الخبر الفلاني متواتر، مهما بلغ القائلون من الكثرة، لأنّه لا بُدّ من وجود العلم وتحقّقه في خبرٍ يُدّعى فيه التواتر، فالمشكوك فيه أو المظنون لا يمكن لأحدهما أن ينتج القطع الذي يُشترط في الخبر المتواتر[٣]، فمقولة الظنّ إذا دخلت على خبرٍ أبطلت إمكان ادّعاء التواتر فيه، إذ يتضمّن ذلك استيلاداً لليقين من باب الظنّ، وهذا لا يصحّ في العقل فضلاً عن أن يتحقّق في الواقع، والقاعدة تقول: (لا علم إلّا عن علم)[٤]، وإذا كان اشتراط إفادة العلم هو قطب الرحى في ضوابط التواتر، فهل يكفي في ذلك مجرّد الادّعاء بحصول العلم؟ هذا ما سأبيّنه في حقيقة العلم الذي يفيده التواتر، لكن ما يجدر الإشارة إليه أنّه لم يخالف أحدٌ من أهل الملّة والقبلة إفادة المتواتر للقطع والعلم، ومن نقل خلافاً في هذه المسألة نسب الإنكار إلى بعض الملحدين الذين لا ينتسبون لدين الإسلام كالسُّمنيّة[٥] من البراهمة[٦]، والسوفسطائيين[٧] الذين ينكرون المحسوسات أصلاً،

---

(١) البرهان ١/ ٥٨٠.

(٢) انظر هذا المعنى في المستصفى ١/ ١٣٨، وفي الإرشاد للجويني ص ٤١٥.

(٣) نظم المتناثر ص ٧.

(٤) فواتح الرحموت ٢/ ١١٦، المحصول للرازي ٤/ ٢٥٧.

(٥) السُّمّنِيّة: طائفةٌ نُسبت إلى (سومنا) بلدٌ في الهند عبدوا صنماً اسمه (سومنات) حيث كسره السلطان محمود بن سبكتكين، ولديهم آراء غريبة كالقول بالتناسخ وقدم العالم وإنكار النظر والاستدلال، واعتبار الحواس وحدها مصدراً للمعرفة، انظر فواتح الرحموت ٢/ ٣١ والتيسير ٣/ ٣١.

(٦) انظر العدة لأبي يعلى ٣/ ٨٤١، شرح اللمع للشيرازي ٢/ ٥٦٩، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٦٠، والبراهمة: طائفةٌ نُسبت إلى (برهم) هندي، نفى الرسالات الإلهية، وانقسم البراهمة إلى طوائف ثلاث، وخلاصة آرائهم تتمثل بقولهم بقدم العالم وتعترف بمدبرٍ قديم له، وبعضم قالوا بالأفلاك السبعة بأنها مدبرة العالم، ولا تزال هذه النحلة قائمة حتى اليوم، انظر المِلل والنحل ص٥٠٦.

(٧) هم قومٌ يقدحون في الحسّيات والبدهيّات، وقيل إنّهم ثلاثة أصناف: أولاها (اللا أدرية) وهم =

ولهذا لم يُعر أكثر علماء المسلمين هذا الخلاف اهتماماً، قال السمعاني: «وهذا الخلاف خلافٌ لا يُعتدّ به لأنّه من قبيل إنكار المحسوس»[١] لكنّ الخلاف الذي وقع بين العلماء في نوع هذا العلم المستفاد هل هو ضروريٌّ أم استدلالي ؟

العلم بمقتضى التواتر علمٌ اضطراري[٢]:

والعلم الاضطراري الذي يوجب التصديق بمجرّد سماعه دون حاجةٍ إلى استدلال، كما هو الشأن في العلوم النظريّة، وممّا يدلّ على أنّ العلم بمقتضى التواتر علمٌ اضطراريٌّ لا استدلالي:

(١) تحقّقه فيمن لا يتأتّى منه نظرٌ أو استدلال، كالصبيان ومن ماثلهم في عدم القدرة عليهما، فعلم الصبي بأبيه وأمّه، وكذلك علمه باسم مدينته أو بلده هو نفسه العلم الذي يجده في حال كبره، لا يكاد يجد بينهما فرقاً، فهو أشبه ما يكون بالعلم في المحسوسات، لا يحتاج إلى نظرٍ أو استدلال.

(٢) وكذلك فإنّنا نجد أنّ العلم المستفاد من النظر والاستدلال يختلف فيه العقلاء وأرباب النظر، على اختلاف ذكائهم وفطنتهم، يقول الجويني: «إنّ العلم الذي ندركه بالنظر يختلف العقلاء وأرباب النظر فيه على حسب اختلاف درجاتهم في الفطنة والذكاء، واستيفاء الأدلّة والإضراب عنها بالملال والضجر قبل انتهائها، وهكذا ألفينا أرباب النظر في العلوم النظرية، فأمّا العلوم الواقفة على التواتر فممّا لا يختلف فيه أرباب الألباب، كما لا يختلفون في المحسوسات وسائر العلوم البدهيّة»[٣]

= الذين يقولون: نحن شاكّون وشاكّون في أنّنا شاكّون، وثانيهما (العناديّة)، وهم الذين يقولون ما من قضية بدهيّة أو نظريّة إلّا ولها معارضة ومقاومةٌ بمثلها قوةً وقبولاً في الأذهان، وثالثها (العندِيّة) وهم الذين يقولون مذهب كلّ قوم حقٌّ بالقياس إليهم، وباطلٌ بالقياس إلى خصومهم، وليس في نفس الأمر شيءٌ بالحق، وأصل الكلمة يوناني، فكلمة (سوفا) بمعنى العلم، و (سطا) تعني الغلط، فيكون معناها (علم الغلط)، قالوا: وليس يُعقل أن يكون في العالم قومٌ ينتحلون هذا المذهب، بل كلٌّ غالطٌ في موضع غلطه يقال له سوفسطائي، والسفسطة قياس مركب من الوهميات بغرض إفحام الخصم وإسكاته وإلزامه الحجة بالتمويه، انظر المواقف للإيجي ص ٢٩.

(١) قواطع الأدلّة ١/ ٦٢٨.

(٢) البحر المحيط للزركشي ٤/ ٢٣٩، الفصول للجصاص ٣/ ٤٧.

(٣) التلخيص لإمام الحرمين ٢/ ٢٨٥.

اعتراضات والإجابة عليها:

الاعتراض الأول: لو كان العلم بمقتضى التواتر اضطرارياً لما وجدنا تفاوتاً بينه وبين علومٍ اضطراريّةٍ أخرى كالعلم بالمحسوسات، وكذلك لما وجدنا تفاوتاً أيضاً بين علمين مستفادين من التواتر.

ويجاب عن ذلك: إنّ هذا التفاوت بين هذه المعلومات ليس مردّها إلى حقيقة المعلوم، وإنّما يعود التفاوت إلى درجة حضور كلّ حقيقة من تلك الحقائق في النفس، وكثرة تواردها على السمع[١].

مثال ذلك: إنّنا نستحضر في أذهاننا استحالة اجتماع النقيضين، حتى غدت هذه الحقيقة جزءاً من عقولنا، أمّا العلم بوجود شخصٍ كالإمام الشافعي مثلاً، أو حادثةٍ حصلت كغزوة بدرٍ مثلاً، فهي علومٌ لا شكّ فيها أيضاً، نجدها في نفوسنا وعقولنا اضطراراً، غير أنّنا لقلّة استحضارها في الأذهان، ولقلّة إلف سماعنا لها نشعر بالتفاوت بينها، ولا أثر لهذا التفاوت في حكم العقل، فالعقل مضطرٌ للعلم بها جميعاً، ولمثل هذا التفاوت الظاهري في الأخبار المتواترة تجرّأ بعض الناس على إنكار ما ثبت تواتره، وليس لمثل هذا الإنكار من سبب إلّا عدم التعرّض للأخبار وسماعها من أهلها.

الاعتراض الثاني: وقد عُزي إلى أبي القاسم الكعبي[٢] (من أئمّة الاعتزال)، فقد اعتبر العلم المستفاد من التواتر علماً استدلاليّاً نتيجته القطعيّة لا تكون إلّا بترتيب مقدّمات.

ويجاب عن ذلك: إنّ هذا الخلاف لفظي، فما اعتبره الكعبي مقدّماتٍ للاستدلال هو عند جمهور أهل العلم بمثابة إزالةٍ للموانع الحسّية، والتعرّض لسماع الأخبار، وكلّ ذلك من شرط العلم لا من مقدّماته[٣].

---

(١) الإبهاج للسبكي ٢/٢٨٦، نظم المتناثر ص ٨.

(٢) أبو القاسم، عبدالله بن أحمد بن محمود الخراساني، من أئمة الاعتزال، ونسبت إليه طائفة الكعبية من المعتزلة توفي ببلخ ٣١٩هـ، من مؤلفاته (التفسير) و(تأييد مقالة أبي الهذيل) و(مقالات الإسلاميين) و(أدب الجدل) انظر الأعلام ٤/ ٦٥ وتاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤.

(٣) الإبهاج ٢/ ٢٨٧، المنخول ص ٢٣٨.

العلم بمقتضى التواتر ليس مجرّد طمأنينة في النفس إنّما قناعة في العقل:

إنّ العلم بمقتضى التواتر تثبت شروطُه وضوابطُه تحقّقَ انطباق العلم على حقيقة المعلوم انطباقاً منفكّاً عن نفس العالم، لذلك لا يحتمل تشكيكاً، وترداد النظر فيه لا يزيده إلّا تثبيتاً، وليست الطمأنينة في النفس بمجرّدها ممّا يُعتبر دلالةً على مثل ذلك العلم، لأنّها كما تكون مع العلم تكون مع الجهل، لارتباطها بنفس العالم وليس بحقيقة المعلوم، قال أبو بكر الرازي: «وقد يسهو الرجل فيصلّي الظهر ثلاثاً ويسلّم، ولا يشكّ أنّه قد صلّاها أربعاً، فإن قال له قائلٌ: إنّما صلّيت ثلاثاً، شكّ فيما كانت نفسه ساكنةً إليه، فلا اعتبار إذاً بسكون النفس إلى الشيء، ولا يجوز أن تُجعل عَلَماً لليقين»[(١)] وأكّده أبو القاسم القشيري[(٢)] فقال: «سكون النفس إلى الشيء ليس بعلم، لأنّه كما يوجد مع العلم يوجد مع الجهل»[(٣)].

إنّ سكون النفس قرينٌ لكلّ علم قامت بيّنته ورسّخت حجّته، أمّا العلم فلا يكون قريناً لكلّ ما سكنت إليه النفس، فقد تسكن النفس إلى ما تظنّه علماً غفلةً، فلو تعقّب ما اطمأنّ إليه فلربما وجد ما كان غافلاً عنه، فأورثه شكّاً يتردّد في نفسه، فالشأن ههنا للحجّة والبرهان، لا للنفس وإحساساتها، فنخلص من هذا إلى أنّ العلم المستفاد من التواتر يقينُ باطنِه كحقيقة ظاهره، لحصوله في العقل اضطراراً، والطمأنينة في النفس تحصل في الظاهر، لا عن استفراغٍ للجهد في التأمل، يقول البزدوي[(٤)]: «والطمأنينة على ما فسّره المخالف إنّما يقع بغفلةٍ من المتأمّل، فلو تأمّل حقّ تأمّله لوضح له فساد باطنه، فلمّا اطمأنّ بظاهره كان أمراً محتملاً، فأمّا أمرٌ يؤكّد باطنُه ظاهرَه ولا يزيد التأمّل إلّا تحقيقاً فلا»[(٥)].

---

(١) الفصول للرازي ٣/ ٥٥.

(٢) زين الإسلام، أبو القاسم، عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك النيسابوري القشيري، من أئمة التصوف والزهد، توفي بنيسابور ٤٦٥هـ، من أهم مؤلفاته (الرسالة القشيرية) و(التفسير الكبير) و(لطائف الإشارات)، انظر الأعلام ٤/ ٥٧ وتاريخ بغداد ١١/ ٨٣.

(٣) لطائف الإشارات ١/ ٦٢١.

(٤) أبو اليسر، محمد بن محمد بن الحسين البزدوي، فقيه أصولي حنفي، توفي ببخارى ٤٩٣هـ، من مؤلفاته (المبسوط) و(أصول الدين) انظر الأعلام ٧/ ٢٢ وسير أعلام النبلاء ١٩/ ٤٩.

(٥) أصول البزدوي ٢/ ٦٦٤.

الضابط الثاني: الاستناد إلى الحسّ

إنّ العلم الحاصل بمقتضى التواتر إنّما هو علمٌ اضطراري، وما هو في حقيقته إلّا بديهةٌ عقليةٌ حاصلةٌ في النفس، أو علومٌ مصدرها حاسّةٌ من حواسّ الإنسان الخمس، لأنّ الحسّ إذا استوفى شرائطه من سلامة الآلة واتصالها اتصالاً مناسباً بالمحسوس أفاد علماً بدهياً اضطرارياً، كما قال الباقلاني: «يلزم النفس لزوماً لا يمكن معه الشكّ في المُدرَك ولا الارتياب به»[١] ولا عبرة بمن ينكر إفادة الحواسّ للعلم من السفسطائية الذين سفّه العلماء قولهم، وشنّعوا عليهم في إنكارهم للمحسوسات، وحديثنا ههنا لا يتناول البداهة العقلية التي هي من لوازم العقل، كاستحالة اجتماع النقيضين، لأنّ محل بحثنا في التواتر إنّما هو في أخبارٍ متّصفةٍ بالإمكان الذاتي، أي: أنّ العقل يحكم بإمكان وجودها أو عدمه، وإذا تجاوزنا البداهة العقلية كمستندٍ في التواتر، لم يبق إلّا أن يكون الحسّ هو مستند المخبرين الأوحد فنتبيّن قواعد يجب تحققها في مضمون الخبر الذي يُدّعى فيه التواتر حتى يُستفاد منه العلم المطلوب:

القاعدة الأولى: ألّا يكون مضمون الخبر ممّا عُرف ببديهة العقل، لأنّ ذلك تحصيل حاصلٍ، ويكون ذلك بمثابة اجتماع مؤثرين على أثرٍ واحد، كما قال السبكي[٢]: «تحصيل الحاصل منزّلٌ في الاستحالة منزلة تحصيل الممتنع، ونحن نضرب لذلك مثالاً قائلين: ذو العلم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فلو أُخبر بذلك لم يزدد علماً»[٣].

القاعدة الثانية: ألّا يكون مضمون الخبر ممّا عُرف استدلالاً، إذا كان مضمون المُخبر به استدلالاً لم نستفد من نقله شيئاً، وهنا لم يتصّل استفادة العلم من النقل،

---

(١) التمهيد للباقلّاني ص ٢٨.

(٢) تقي الدين، أبو الحسن، علي بن عبدالكافي بن علي بن تمام الأنصاري، فقيه أصولي شافعي، توفي بالقاهرة ٧٥٦هـ، من أبرز مؤلفاته (مختصر طبقات الفقهاء) و(مجموعة فتاوى) و(الإبهاج في شرح المنهاج) انظر الأعلام ٤/ ٣٠٢ والدرر الكامنة ٣/ ٦٣.

(٣) الإبهاج للسبكي ٢/ ٢٨٨.

لذلك اشترطنا للإفادة من التواتر هذا الشرط، ودليل هذه القاعدة راجعٌ إلى الواقع من عادات الناس، فإنّنا جميعاً نجد أنفسنا غير مضطرين إلى تصديق جمع التواتر مهما بلغوا من الكثرة في أمورٍ لا تُعرف إلّا بالنظر والاستدلال، من خلال ترتيب مقدّماتٍ توصل إلى نتائج تلزم عن تلك المقدّمات، لا عن أمور خارجةٍ عنها كإخبار مخبرٍ أو غير ذلك، قال الجويني: «لو أخبروا عمّا علموه نظراً واستدلالاً لم توجب أخبارهم علماً، فإنّ المخبرين بحدوث العالم زائدون عن عدد التواتر، وليس يُوجد خبرهم علماً، والمخبرون تواتراً عن بلدةٍ لم نرها مُصدّقون على الضرورة، وليس ذلك ممّا نحاول فيه تعليلاً أو نظراً أو فرقاً أو دليلاً، ولكنّا بيّنا أنّ مأخذ العلم بالمُخبر عنه استمرار العادة، وقد رأينا العادة مستمرّة على ما ذكرناه في المُخبَر عنه على الضرورة دون المُخبَر عنه نظراً، فجرينا على موجب العادة في النفي والإثبات»[1] فالدليل الذي عُرف بالنظر والاستدلال لا تنقلب صفة الاستدلال فيه لتصبح ضرورةً بنقل جمعٍ، قلّ أو كثر.

القاعدة الثالثة: ألّا يكون المُخبَر عنه ممّا عُلم ظنّاً، فإننا نجد أنفسنا لسنا مضطرين إلى القطع ممّا عُلم ظنّاً من قبل أناسٍ بلغوا جمع التواتر أو زادوا عليه، قال الجويني: «إنّهم لو نقلوا عن ظنٍ أو حدسٍ أو شكٍّ لم يثبت العلم، وإيضاح ذلك بالمثال: إنّ أهل بغداد لو أنّهم رأوا طللاً عن بعيدٍ فظنّوه إنساناً، فلا يتحقّق منهم في مستقرّ العادة القطع بكونه إنساناً مع التشكيك فيه . . . وكيف يتحقّق العلم بما هو مظنونٌ عند النقلة»[2] فالمظنون لا ينقلب إلى علمٍ ويقين بنقل الناس له، بل يبقى على أنّه ظن، فلا يفيدنا بذلك علماً.

القاعدة الرابعة: أن يُخبر المخبرون استناداً إلى الحسّ حصراً، قال السبكي معللاً ذلك: «لأنّ ما لا يكون كذلك يجوز دخول الغلط والالتباس فيه»[3] ولقد أكّدنا أنّ العلم المستفاد من التواتر هو علمٌ اضطراري فلا يحتمل تشكيكاً، ولا يرد

(١) الإرشاد للجويني ص ٤١٣.
(٢) التلخيص للجويني ٢/ ٢٨٩.
(٣) الإبهاج ٢/ ٢٨٩.

عليه احتمال النقيض، واعترض الجويني على هذا الشرط فقال: «ولا معنى لهذا التقييد فإنّ المطلوب صدر الخبر عن العلم الضروري، ثمّ قد يترتب على الحواسّ ودركها، وقد يحصل على قرائن الأحوال، ولا أثر للحسّ فيها على الاختصاص، فإنّ الحسّ لا يميّز احمرار الخجِل والغضبان عن احمرار المخوف المرعوب، وإنّما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال، فلا معنى إذاً للتقييد بالحسّ»(١) وفي الحقيقة مآل كلام الجويني إلى اشتراط هذا الشرط، فقد أجاب السبكي على اعتراض الجويني هذا فقال: «ما ذكره راجعٌ إلى الحسّ أيضاً، لأنّ القرائن التي تفيد العلم الضروري مستندةٌ إلى الحسّ ضرورةً، لأنّها لا تخلو عن أن تكون حاليّةً أو مقاليّة، وهما محسوسان، وأمّا القرائن العقلية فهي نظريةٌ لا محالة، فلا يُتصوّر التواتر فيها، ولا تفيد إلّا علماً نظريّاً»(٢) وعلى هذا: لا يتعلّق التواتر بالأخبار عن أمورٍ باطنةٍ لا تُدرك بظواهر الحسّ والمشاهدة، كالنيّة في نفس الإنسان ونحوها.

الضابط الثالث: العدد

القاعدة الأولى: إنّ العدد ليس بذاته مغنياً في إفادة الصدق وتحصيل اليقين في الأخبار، وإنّما هو من جملة القرائن التي تفيدنا ذلك الصدق، قال الجويني: «إذا انتفى ما ذكرناه من تقديرٍ جامعٍ على التواطؤ وبلغ المخبرون مبلغاً لا يقع في طرد العادة اتّفاق تعمّد الكذب فيهم، ولا يجري ذلك من أمثالهم سهواً أو غلطاً أيضاً، فتصير حينئذٍ الكثرة مع انتفاء أسباب التواطؤ قرينةً ملحقةً بالقرائن التي ترتبت عليها العلوم»(٣).

القاعدة الثانية: ليس هناك عددٌ معيّن مقدّر بحيث لو تمّ حكمنا بحصول التواتر، إذ ليس للقرائن التي مردّها إلى العادة من ضابطٍ إلّا من خلال معرفة أثرها بحصول العلم بمقتضاها، والكثرة من جملة هذه القرائن، فمهما افترضنا عدداً لم يحصل به إفادة العلم قطعنا بنفي التواتر، ومهما أفادنا العلم حكمنا بوجوده مترتباً

---

(١) البرهان ١/ ٥٦٨، وانظر البحر المحيط للزركشي ٤/ ٢٣١.
(٢) الإبهاج ٢/ ٢٨٩.
(٣) البرهان ١/ ٥٧٨.

على تمام شروطه وضوابطه، فإفادة العلم يُحكم به على العدد، لا تمام العدد يُحكم به على إفادة العلم، فبحصول العلم الضروري يُستدلّ على أنّ العدد الذي هو كاملٌ عند الله تعالى قد توافق أفراده على الإخبار، لا أنّا نستدلّ بكمال العدد على حصول العلم[١]، ويقول الغزالي: «ولكن درك تلك اللحظة ـ أي لحظة حصول العلم عند كمال العدد ـ عسيرٌ، فإنّه تتزايد قوّة الاعتقاد تزايداً خفي التدريج، نحو تزايد عقل الصبي المميّز إلى أن يبلغ حدّ التكليف، ونحو تزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حدّ الكمال، فلذلك بقي هذا في غطاء من الإشكال، وتعذّر على القوّة البشرية إدراكه»[٢] هذا ولقد خاض كثيرٌ من العلماء من محدّثين وأصوليين في مسألة أقلّ العدد الذي يحصل به التواتر، ولهم أقوالٌ كثيرةٌ في ذلك[٣]، وأنا لن أتعرّض لهذه الأقوال لأنّها خلاف المنهج الذي ارتضيته في ضابط العدد[٤]، يقول ابن حجر[٥]: «فلا معنى لتعيين العدد على الصحيح»[٦].

القاعدة الثالثة: جواز الكذب على كلّ فردٍ على حدة لا يسري إلى مجموعهم، وهذا تماماً ما يفيده توافر العدد الذي يحصل بمجموعه التواتر، ودليل ذلك جاري العرف ومطّرد العادة، فنحن نحكم بمجريات العادة أنّ الواحد يجوز أن يقع منه كذبٌ أو خطأٌ في رواية خبر، ثمّ من خلالها أيضاً نحكم بأنّ الجماعات الكبيرة مختلفة الطبائع، وكذلك مع تعدد العلل والأسباب، يصدق خبرهم إذا اجتمعوا على الإخبار به عن غير تراسلٍ بينهم وتواصل، قال أبو بكر الرازي: «أنّ حكم ذلك لمّا كان مأخوذاً من الشاهد وما يجوز في العادة ممّا لا يجوز، على حسب ما امتحنّا

---

(١) انظر كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري ٢/ ٦٥٨، والمستصفى للغزالي ١/ ١٣٥.
(٢) المستصفى ١/ ١٣٧.
(٣) انظر التلخيص للجويني ٢/ ٣٠٠، والبحر المحيط للزركشي ٤/ ٢٣٢.
(٤) وهذا ما رجّحه ابن حجر في نزهة النظر شرح نخبة الفكر ص ٢٤ وما بعدها..
(٥) شهاب الدين، أبو الفضل، أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، فقيه أصولي شافعي محدّث مفسّر، توفي بالقاهرة ٨٥٢هـ، اشتُهر بكثرة التآليف والتصانيف المفيدة، منها (فتح الباري) و(الإصابة بتمييز الصحابة) و (تقريب التهذيب) و(بلوغ المرام) و(الدرر الكامنة) انظر الأعلام ١/ ١٧٨.
(٦) نزهة النظر ص ٢٥.

من أحوال الناس، فوجدنا الجماعات التي وصفنا شأنها يمتنع جواز اختراع الكذب عليها في شيء بعينه أخبرت به عن مشاهدةٍ مع بقاء العادات على ما هي عليه، على أنّ مثله لا يجوز إلّا صدقاً، وأنّ مخبره واقعٌ على ما أخبروا به، ولهذه العلّة بعينها جوّزنا الكذب على كلّ واحدٍ منهم إذا انفرد بخبر، ولم تقم دلالة على امتناع وقوع الكذب منه، فرجعنا في الأمرين جميعاً إلى ما اقتضته أحوال الشاهد وخبران العادة، فجوّزنا منه ما أجازته، ومنعنا منه ما منعته»[١] فنخلص إلى ما خلص إليه الأصوليون، كما خلص إليه أبو بكر الرازي إذ يقول: «كلّ واحدٍ منّا إذا جاز عليه الكذب في خبره إذا انفرد به، فغير جائزٍ وقوع ذلك من الجماعات الكثيرة التي لا يجوز عليها التواطؤ في خبرها»[٢].

ويلزم من هذا عدم اشتراط عدالة كلّ فرد بل ولا إيمانه ممّن يحصل بمجموعهم التواتر، قال الجويني: «ولا يُشترط عدالة المخبرين على التواتر ولا إيمانهم، فإنّ الأخبار إذا تواترت من الكفار في بلدهم بأنّ ملكهم قد قُتل فنضطر إلى صدقهم، وإذا أخبروا عن ذلك في أقاصي ديارهم علمنا صدقهم عند شرائط التواتر، ولا يُشترط أن يكون المخبرون على تنائي الديار، فإنّ أهل البلدة الواحدة إذا أخبرونا وهم الجمّ الغفير علمنا صدقهم، وإن كانت البلدة جامعةً لهم، وبمثل ذلك لا يُشترط أن يشتمل المخبرون على أهل الملل، فإنّ أهل بغداد مثلاً لو أخرجوا من بين أظهرهم كلّ ذمّي، ثمّ أخبروا عن واقعةٍ جرت فإنّا نصدّقهم مع تمسكهم بالملّة الواحدة، وبمثل ذلك يُعلم أنّ المخبرين يجوز أن يكونوا تحت ذمّة»[٣]

الضابط الرابع: توافر الضوابط الثلاثة في كلّ طبقةٍ من طبقات السند

لا بدّ أن تتوافر هذه الشروط من ابتداء نقل الخبر إلى منتهاه، حتى ينتفي عنه كلّ ما يدخل الشبهة على صدقه، فينقل هذا الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب إلى من بعدهم، ليقوموا بدورهم في الحفظ والنقل، وهكذا ليصل إلينا علماً

---

(١) الفصول ٣/ ٤٦.
(٢) الفصول ٣/ ٤٧.
(٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلّة ص٤١٦.

ضرورياً لا شكّ فيه، فإن حصل انخرامٌ في أيّ جهةٍ من جهات النقل في إفادة العلم استحال عادةً أن يستفيده مَن بعدهم منهم، لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، والعلم لا يكون إلّا عن علم، قال إمام الحرمين الجويني: «فلو اتصف النقلة بذلك أوّلاً بما ذُكر من الضوابط، واختلّ وصفٌ في الواسطة، بأن يكون المنقول إليهم عدداً لا تقوم بهم الحجة، فهم وإن علموا ما نُقل إليهم ضرورةً، فإذا نقلوا فلا نعلم من نقلهم ما علموه، لاختلال بعض الأوصاف التي قدّمنا»[1].

خاتمة لبحث التواتر:

في ختام البحث المسهب عن التواتر نثبت النتائج التالية:

(١) فقدان شرطٍ من شروط التواتر يبطل الادّعاء به، فعلى هذا لو اختلّ أحد الضوابط الأربعة فلا يمكن لمدّعٍ أن يدّعي تواتر هذا الخبر، ولا نسلّم له في ادّعائه.

(٢) التواتر إذا تحقق لخبرٍ فلا يعارضه احتمالٌ مجرّد، لأنّ ما نُقل إلينا متواتراً فهو بمثابة ما باشرناه حسّاً فعلمناه اضطراراً، وعلى هذا فمن يعارض المتواتر باحتمال كمن يشكّك بالمحسوسات، ويكابر في قبول الحق، ويريد أن يُخضع العقل لهواجس الخيال، حتى إنّ ما ثبت بظنٍّ غالب لا يقوم في مواجهة ما ثبت بالتواتر، فكيف بما لم يثبت أصلاً كخيالٍ أو وهمٍ أو ظنٍّ مرجوح.

(٣) التواتر لا يعارضه استدلالٌ ناشئ عن ظن، لأنّ الاستدلال ناشئٌ عن دليلٍ صحيحٍ في جملته ظنيٌّ في دلالته، وقد ثبت عندنا أنّ العلم المستفاد من التواتر علمٌ اضطراريٌ قطعي، سابقٌ للاستدلال الظني بمراحل، فكيف إذا انضاف للقطعي صفة الضرورة، فلا يبقى مجالٌ لمعارضته، وسأتحدث بالتفصيل عن هذه المسألة عند الحديث عن التعارض بين القطعي والظني إن شاء الله تعالى، ويمكن للبيان أن أمثّل بمسألة (أميّة الرسولﷺ) فقد ثبتت تواتراً، لأنّها جاءت في القرآن الكريم في أكثر من موضع منها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾

---

(١) التلخيص ٢/ ٢٩٤.

[العَنكبوت: ٤٨] وهذا أيضاً معلومٌ تواتراً، فلا يقف في وجهه استدلالٌ مُستمدٌّ من قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١﴾ [العَلَق: ١] بأنّه لو لم يعرف القراءة لما أُمر بها، لأنّ القراءة تحتمل أن تكون عن ظهر قلب أو من كتاب، فالتواتر يعيّن أحداهما قطعاً، وهي القراءة عن ظهر قلب، وينفي الأخرى ضرورةً، ولا يُمكن إبطال التواتر بهذا الاستدلال المظنون.

(٤) لا يمكن تعارض متواترين، فإذا كان التواتر صورةً لمحسوسٍ نُقل نقلاً أميناً ثابتاً فلا يُمكن أن يُعارض بمثله، فالمحسوسات لا تتعارض، فلو حصل هذا ظاهراً فلا بُدّ أن يكون ادّعاء التواتر في أحدهما غير صحيح، أو أنّه مظنون، فيُرجع عند ذلك إلى النظر في ادّعاء التواتر لكليهما، فلا بُدّ أن تسقط الدعوى في أحدهما، وبالتالي يبقى للمتواتر الحجّة، وقد يبدو أنّ الادّعاء في كليهما فيه نظرٌ، فيكون التعارض فيه بين غير متواترين وهذا ممكن، لكنّه ليس مجال بحثنا الآن، ودليل ذلك الواقع، فإنّنا لم نجد خبراً متواتراً قد عورض بمثله، وعلى هذا يجب التحقق من ادّعاء التواتر عند التعارض وأمثّل لهذ المسألة بمثال مُشتهرٍ عند العلماء وفي كتب الفقه والمناسك، وهو حجة الوداع التي حجّها ﷺ، هل حجّها مفرداً أو قارناً ؟ إنّنا إذا دقّقنا في حجّة الوداع لوجدنا دواعي التواتر موجودة، فهي الحجّة الوحيدة التي حجّها ﷺ، وكان معه آلاف الناس، وكانوا متشوفين لكلّ فعلٍ يفعله، أو قولٍ يقوله، ولاسيّما بعد أن أمرهم بقوله: «خذوا عنّي مناسككم»[(١)] فنلاحظ أنّ الكثرة ذكروا أنّه حجّ مفرداً، ونُقل أيضاً عن الكثرة أنّه حجّ قارناً، فهل يكون هذا من قبيل تعارض المتواترين؟

وكما أشرت سابقاً، يكون التوجه هنا إلى النظر في ادّعاء التواتر في كلا القولين، ولا نحاول أن نوفق بين القولين على نحو ما يكون في مسائل التعارض والترجيح، فنقول إنّ الإفراد والقران يتعلقان بأمرٍ باطن (غير محسوس) كالنيّة، ولم يطّلع عليه إلّا القلّة وهم الذين كانوا حوله ﷺ، أو أخبرهم به على وجه الخصوص، يقول الغزالي: «إنّ إفراد رسول الله ﷺ وقرانه ليس ممّا يجب أن

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ البيهقي في السنن ٥/ ١٢٥، وابن عبد البر في التمهيد ٧/ ٢٧٢، وأخرجه مسلم (١٢٩٧) بلفظ: «لتأخذوا مناسككم».

ينكشف، وأن ينادي به رسول الله ﷺ على الكافّة، بل لا يطّلع عليه إلّا من أطلعه عليه أو على نيّته بإخباره إيّاه، نعم ظهر على الاستفاضة تعليمه الناس الإفراد والقران جميعاً»(١) والذي أجاز الاحتمالين مع توفر الدواعي على النقل هو تردّده ﷺ أيّ النسكين يعقد؟ ولقد قيل إنّه أحرم مطلقاً ينتظر الوحي بتعيينه، مع علم الصحابة أنّ الإفراد والقران جائزان ومسوغان(٢).

(٥) لا أثر لإنكار أحد لحصول العلم بمقتضى التواتر، إنّ الإنكار شيءٌ لا يكاد يخلو منه حقيقة حتى المحسوسات لم تسلم من منكر، وكأنّ هذا خُلُقٌ يوجد لدى بعض البشر، حتى قالوا: (لا تعدم الحسناء ذامّاً)(٣) ولكنّ هذا الإنكار لا قيمة له ولا اعتبار، فالشأن كلّ الشأن للحجّة والبرهان، والذي أقصده أنّنا لا نتصور أنّ المتواتر الذي يحصل بمقتضاه العلم الضروري القطعي يسلم دائماً من إنكار، لكن ما قيمة هذا الإنكار إذا كان هوىً متّبعاً وقولاً لا دليل عليه ولا حجّة، حتى لو كان المنكرون كثُراً فلا يعكر ذلك صفو التواتر، قال أبو بكر الرازي: «إنّ سائر الأشياء التي طريق معرفتها والعلم بها العقل لا اعتبار فيها بالإجماع ولا الاختلاف، وإنّما المعتبر فيها قيام الدلالة على صحّة الصحيح وفساد الفاسد، ثمّ إذا قامت الدلالة على صحّة شيءٍ منها من جهة العقل لم يعتبر خلاف مخالفٍ فيها، ولم يقدح في صحّته، فهلّا اعتبرتم صحتها من جهة قيام الدلالة دون الإجماع والاختلاف»(٤)

القطعية والظنية في القراءات:

تعريف القراءات: لغةً: جمع قراءة، وهي في اللغة مصدرٌ سماعي لقرأ.

واصطلاحاً: علمٌ بكيفيات أداء كلمات القرآن واختلافها بعزوها لناقلها(٥).

والمعوّل أساساً على القراءة التلقي عن رسول الله ﷺ، ثمّ صحة النقل واتصال

---

(١) المستصفى ١/ ١٤٣.
(٢) التلخيص للجويني ٢/ ٣٢٠.
(٣) فصل المقال في شرح كتاب الأمثال لأبي عبيد البكري ص ٤٣.
(٤) الفصول في علم الأصول ٣/ ٥٨.
(٥) انظر مناهل العرفان للزرقاني ١/ ٤٠٥.

السند، ووجود قراءات وكيفيات متعدّدة لقراءة الكلمة القرآنية ثابت بالأحاديث الصحيحة التي جزمت بنزول القرآن على سبعة أحرف[(١)].

أنواع القراءات:

(١) المتواترة: وهي القراءات السبع التي اتفقت الطرق في أوجهها، وهي المنسوبة إلى: نافع المدني[(٢)] وابن كثير المكي[(٣)]، وأبو عمرو البصري[(٤)]، وابن عامر الشامي[(٥)]، وعاصم الكوفي[(٦)].

---

(١) حديث نزول القرآن على سبعة أحرف اتفق الحفاظ على تواتره، وخرّجه أئمّة الحديث في كتبهم ومنهم الشيخان، ووقف الحفاظ عند طرقه ورواياته طويلاً، كابن حجر في فتح الباري وابن قتيبة في مشكل القرآن، بل وأفرده كثيرٌ من الحفاظ بالتأليف، كالمحدّث أبي شامة وإمام المقرئين ابن الجزري وغيرهما، ويكفي أن نعلم أنّ الحديث رواه جمعٌ غفير من الصحابة يقارب الثلاثين، منهم الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، وكبار قرّاء الصحابة كابن مسعود وأبيّ بن كعب ومعاذ بن جبل وغيرهم، لكن وقع الخلاف بين أئمة القراءة في ضبط المراد بهذه الأحرف، مع اتفاقهم بالجملة بأنّها أوجهٌ وكيفياتٌ لقراءة الكلمة القرآنية، انظر كتاب حديث الأحرف السبعة دراسة لإسناده ومتنه واختلاف العلماء في معناه للدكتور عبدالعزيز عبدالفتاح القاري.

(٢) أبو رويم، نافع بن عبدالرحمن بن أبي نُعيم، أحد أئمة القراءات السبع، تابعي جليل، أخذ القراءة عن كبار تابعي المدينة، حتى قيل إنّه قرأ على سبعين من التابعين، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالمدينة، أشهر رواته ورش وقالون، توفي بالمدينة المنورة ١٦٩هـ، انظر الأعلام ٨/ ٥ وغاية النهاية لابن الجزري ٢/ ٣٣٠.

(٣) أبو معبد، عبدالله بن عمرو بن عبدالله بن زاذان بن فيروز بن هرمز المكي، أحد القراء السبعة، تابعي قرأ على كبار التابعين، كان إمام القراءة في مكة، أشهر رواته البزي وقنبل، توفي بمكة ١٢٠هـ، انظر الأعلام ٤/ ١١٥ وغاية النهاية لابن الجزري ١/ ٤٤٣.

(٤) أبو عمرو، زبان بن العلاء بن عمار بن العريان التميمي المازني، أحد القراء السبعة، من أئمة اللغة والأدب والقراءة، قرأ على كبار التابعين، وأشهر رواته الدوري والسوسي، توفي بالكوفة ١٥٤هـ، انظر الأعلام ٣/ ٤١٠ وغاية النهاية لابن الجزري ١/ ٢٨٨.

(٥) أبو عمران، عبدالله بن عامر بن يزيد بن تميم اليحصبي الشامي، تابعي جليل، إمام القراءة في الشام، وأحد القراء السبعة، قرأ على أبي الدرداء وغيره من الصحابة، أشهر رواته هشام وابن ذكوان، توفي بدمشق ١١٨هـ، انظر الأعلام ٤/ ٩٥ وغاية النهاية ١/ ١٤٤.

(٦) أبو بكر، عاصم بن بهدلة أبي النجود الأسدي، أحد أئمة القراء السبعة، شيخ الإقراء بالكوفة، أخذ القراءة عن الصحابة، فهو تابعي، أشهر رواته حفص وشعبة، توفي بالسماوة ١٢٧هـ، انظر الأعلام ٣/ ٢٤٨ وسير أعلام النبلاء ٥/ ٢٥٦.

وحمزة الكوفي[١]، والكسائي الكوفي[٢]، واشتهرت هذه القراءات في الأمصار الإسلامية على رأس المئتين، ونُقلت بالسند المتصل حتى جمعها تدويناً ابن مجاهد في نهاية القرن الثالث الهجري، مع أنّه كان يوجد غيرها، لكنّه التزم بأن لا يروي إلّا عمّن اشتُهر بالضبط والأمانة وطول العمر في ملازمة القراءة، فحصل له هذه القراءات السبع اتفاقاً، وبالطبع القراءات السبع غير الأحرف السبعة، لكنّها جزءٌ منها وقراءةٌ ببعضها، واشتُهرت هذه القراءات فيما بعد وحتى زمننا هذا بالقراءات المتواترة، ولقد نقل الزركشي الإجماع على تواترها فقال: «أمّا كون السبع ـ القراءات ـ متواترة فممّا أجمع عليه من يُعتدّ به»[٣].

(٢) المشهورة: فهي الروايات التي صحّ سندها بأن رواها العدل الضابط عن مثله وهكذا، ووافقت العربية، ووافقت أحد المصاحف العثمانية، واشتهرت عند القرّاء، إلّا أنّها لم تبلغ رتبة التواتر، ومثالها ما اختلفت الطرق في نقله عن السبعة، والقراءات الثلاث الزائدة على السبع المتمّمة للعشرة كقراءة أبي جعفر المدني[٤]، ويعقوب البصري[٥]، وخلف الكوفي[٦]، وألحقها بعض أهل العلم بالمتواترة ولم

---

(١) حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل التيمي الزيات، أحد أئمة القراءات السبعة، انتهت إليه رياسة القراءة في الكوفة بعد عاصم، أشهر رواته خلف وخلّاد، توفي بحلوان العراق ١٥٦هـ، انظر الأعلام ٢/ ٢٧٧ وغاية النهاية لابن الجزري ١/ ٢٦١.

(٢) أبو الحسن، علي بن حمزة بن عبدالله الأسدي الكوفي، إمام في اللغة والنحو، وأحد أئمة القراءات السبع، أخذ القراءة عن حمزة، أشهر رواته أبو الحارث والدوري، توفي في رنبويه من أعمال الري في طريقه إلى خراسان ١٨٩هـ، انظر الأعلام ٤/ ٢٨٣ وغاية النهاية لابن الجزري ١/ ٥٣٥.

(٣) تشنيف المسامع ١/ ٣١١.

(٤) أبو جعفر، يزيد بن القعقاع المخزومي بالولاء، إمام القراءة بالمدينة، وأحد القراء العشرة، شيخ نافع المدني، وأشهر رواته ابن وردان وابن جمّاز، توفي بالمدينة المنورة ١٣٢هـ، انظر الأعلام ٨/ و٦، غاية النهاية٢/ ٣٨٢.

(٥) أبو محمد، يعقوب بن إسحق بن زيد بن عبدالله الحضرمي البصري، أحد القراء العشرة، وكان عالماً بالنحو، وأشهر رواته رويس وروح، توفي بالبصرة ٢٠٥هـ، انظر الأعلام ٨/ ١٩٥ وغاية النهاية ٢/ ٣٨٦.

(٦) أبو محمد، خلف بن هشام بن ثعلب بن خلف الأسدي البزار، أحد القراء العشرة، وهو رواي حمزة، وأشهر رواته إسحاق وإدريس، توفي ببغداد ٢٢٩هـ، انظر الأعلام ٢/ ٣١١ وغاية النهاية ١/ ٢٧٢.

يفرّقوا مطلقاً بين السبع المتواترة والثلاث المتمّمة، كما قال الزركشي: «لا نعلم أحداً من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزائدة على السبع، بل قرئ بها في سائر الأمصار»[١].

(٣) الشاذّة: عرّفها أهل القراءة بأنّها: ما اختلّ فيها أحد أركان القراءة الصحيحة، وعرّفها أهل الأصول بأنّها: ما رواه بعض الصحابة على أنّه من القرآن مخالفاً أهل التواتر[٢]، ومثّلوا لها بقراءة سعد بن أبي وقاص[٣] في قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٌ﴾ [النِّسَاء: ١٢] بزيادة لفظ (من أمٍّ)، وذكر العلماء أركان القراءة الصحيحة بحيث لو اختلّ منها ركن حُكم عليها بالشذوذ:

■ **فمن أهل القراءة:** قال ابن الجزري[٤] في منظومته (الطيّبة):

فكلُّ ما وافقَ وجهَ النَحوِ ... وكان للرسمِ احتمالاً يَحوي
وصحَّ إسناداً هو القرآنُ ... فهذهِ الثلاثةُ الأركانُ
وحيثُما يختلُّ ركنٌ أثبتِ ... شذوذَه لو انّه في السبعةِ

■ **ومن أهل الأصول:** قال القرافي في بيانه أقسام القراءة: «قسمٌ يُقرأ به واجتمع فيه ثلاث خلال: النقل عن الثقات إلى رسول الله ﷺ، والاتجاه في العربيّة التي نزل بها القرآن، وموافقته لخطّ المصحف، فهذا مقطوعٌ فيه لأخذه عن الإجماع، ويكفر جاحده»[٥].

---

(١) تشنيف المسامع ٢/ ٣١٧.

(٢) البحر المحيط للزركشي ١/ ٤٧٤، فواتح الرحموت ٢/ ١٦.

(٣) أبو إسحاق، سعد بن مالك بن أهيب بن عبدمناف القرشي الزهري، أحد العشرة المبشرين بالجنة، من السابقين إلى الإسلام، ومن أهل الشورى، ومن مجابي الدعاء، أول من رمى المشركين بسهم، مناقبه أكثر من أن تحصر، وفي مقدمتها فتوح العراق، توفي بالعقيق قرب المدينة ٥٥هـ، انظر سير أعلام النبلاء١/ ٩٢، أسد الغابة ٢/ ٣٦٦.

(٤) شمس الدين، أبو الخير، محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري، إمام القراء في زمانه، ومن أبرز أئمة القراءة في كل العصور، محدّث، له في التجويد (المقدمة الجزرية) وله في القراءات العشر (نظم الطيّبة) وألّف في طبقات القراء والأسانيد وفضائل القرآن والأذكار والحديث والسيرة، توفي بشيراز ٨٣٣هـ، انظر الأعلام ٧/ ٤٥ ومفتاح السعادة ١/ ٣٩٢.

(٥) نفائس الأصول ٣/ ٤٣٩.

■ ومن هذه القراءات الشاذة والتي عُرفت بهذا الاسم عند القراء القراءات الأربع الزائدة على العشرة، المتمّمة للأربع عشرة، وهي المنسوبة إلى: الحسن البصري(١)، وابن محيصن(٢)، ويحيى اليزيدي(٣) والأعمش(٤).

إفادة القراءات للقطع:

١ـ **أمّا المتواترة:** فهي مقطوعٌ بها لثبوت تواترها، ومثالها ما اتفقت الطرق في نقلها عن السبعة.

٢ـ **وأمّا المشهورة:** فأكثر العلماء حكموا بالقطع فيها وجعلوها من قبيل المتواتر كما بيّنت.

٣ـ **وأمّا الشاذّة:** فهي موضع البحث في مجالي القطعيّة والظنّية من جهتين:

(١) الأولى: من جهة ثبوت نسبتها للقرآن.

(٢) الثانية: من جهة صحّة أخذ الأحكام منها.

المسألة الأولى: من جهة نسبتها للقرآن الكريم.

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

(١) **القطع بأنّها ليست قرآناً:** وذلك لعدم حصول التواتر لها، قال الأصفهاني: «ما

---

(١) أبو سعيد، الحسن بن يسار البصري، تابعي جليل، إمام أهل البصرة، اشتهر بالعلم والتفسير والفقه والوعظ ونصح الخلفاء، وأشهر رواته شجاع والدوري راوي أبي عمرو، توفي بالبصرة ١١٠هـ، انظر الأعلام ٢/ ٢٢٦ وحلية الأولياء ٢/ ١٣١.

(٢) أبو حفص، محمد بن عبدالرحمن بن محيصن السهمي بالولاء، إمام القراء بمكة بعد ابن كثير، وهو من رواة الحديث، أشهر رواته البزي وابن شنبوذ، توفي ١٢٣هـ، انظر الأعلام ٦/ ١٨٩ وغاية النهاية ٢/ ١٦٧.

(٣) أبو محمد، يحيى بن المبارك بن المغيرة اليزيدي، عالم بالعربية والأدب، وأحد القراء البصريين، أشهر رواته سليمان بن الحكم وابن فرح، ومن كتبه (المقصور والممدود) و(النوادر) في اللغة توفي ٢٠٢هـ، انظر الأعلام ٨/ ١٦٣ وتاريخ بغداد ١٤/ ١٤٦.

(٤) أبو محمد، سليمان بن مهران الأسدي بالولاء، من أئمة القراءة والحديث، تابعي جليل، أشهر رواته المطوّعي والشنبوذي، توفي بالكوفة ١٤٨هـ، انظر الأعلام ٣/ ١٣٥ وتاريخ بغداد ٩/ ٣.

لم يبلغ درجة التواتر يُقطع بأنّه ليس من القرآن»[١] وقال الآمدي: «النبي ﷺ كان مكلّفاً بإلقاء ما أُنزل عليه من القرآن على طائفةٍ تقوم الحجّة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجّة القاطعة بقولهم لا يُتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه»[٢].

(٢) عدم وجوب القطع بكونها ليست قرآناً: فقد تكون قرآناً وقد لا تكون، نصّ على ذلك ابن تيمية فقال: «ما لم يثبت كونه من الحروف السبعة فهل يجب القطع بكونه ليس منها ؟ فالذي عليه جمهور العلماء أنّه لا يجب القطع بذلك»[٣].

(٣) التوقف: وممّن ذهب إلى هذا القول السمعاني فقال: «الأولى ألّا يتعرّض لتلك القراءة وأشباهها أصلاً، ولا يذكر أنّه قرآن أو ليس بقرآن، لأنّ في الأمرين خطراً»[٤]

والراجح في هذه المسألة: القول الأول، فالقراءة الشاذّة ليست قرآناً قطعاً، وأدلّة ذلك:

(١) إنّ من مقتضى حفظ الله تعالى للقرآن كما تكفّل الله بذلك بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحِجر: ٩] أن يثبت نقله بالتواتر، بحيث نقطع بثبوته، فإذا أخبر راوٍ بزيادةٍ فيه جزمنا بخطئه.

(٢) لقد جرت العادة بأنّ المخالف لأهل التواتر على خطأ، وفي القراءة الشاذّة يخالف الفرد الواحد الجماعات المتفرّقة في أمصار مختلفة وأزمنةٍ متباعدة، ممّا يجعلنا نقطع بخطئه[٥]، وعلى كلٍّ لا يلزم من ذلك القدحُ في رواة هذه القراءة، أو فيمن اعتقد أنّها من القرآن، لعدم وصول العلم القطعي لهم بنفي كون هذه القراءة من القرآن[٦].

---

(١) بيان المختصر ١/ ٤٦١، ونسبه ابن تيمية في مجموع الفتاوى إلى فريق من أهل الكلام ١٣/ ٣٩٨.

(٢) الإحكام ١/ ٢١٣.

(٣) مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٩٨.

(٤) قواطع الأدلّة ١/ ٩١٦.

(٥) انظر المستصفى للغزالي ٢/ ١٥.

(٦) انظر مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٩٩.

المسألة الثانية: من جهة الاحتجاج بها.

فهل هي ظنّية ؟ أم قطعيّة ؟ أم لا يُحتجّ بها أصلاً ؟ ففي هذه المسألة أقوال:

القول الأول: أنّها حجّة، واختار هذا جمهور الحنفية[١] والحنابلة[٢] لأنّها إمّا أن تكون قرآناً فهي حجّةٌ قطعيّة، وإن لم تكن قرآناً فقد تكون خبراً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وهي حجّةٌ أيضاً[٣]، قال الكمال بن الهمام من الحنفية: «القراءة الشاذّة حجّةٌ ظنيّة»[٤] وقال أبو الخطاب من الحنابلة: «إذا أخبرنا ـ أي الواحد ـ بقراءةٍ شاذّة فيها تحليلٌ أو تحريم أخذنا به ولم نثبته قرآناً»[٥] وقال ابن قدامة: «والصحيح إنّه حجّة، فإنّه ربما سمع الشيء من النبي ﷺ تفسيراً فظنّه قرآناً»[٦].

القول الثاني: أنّها ليست حجّة، واختاره جمهور المالكيّة[٧] والشافعية[٨]، وعلّلوا ذلك بأنّها ليست قرآناً قطعاً، وقد نُقلت على أنّها قرآنٌ وهذا لا يصحّ، والخطأ لا يصحّ الاحتجاج به، ويُحتمل مع ما ذُكر أيضاً أن تكون مذهباً للصحابي فلا يتعين حملها على الإخبار[٩]، قال ابن العربي: «القراءة الشاذّة لا توجب علماً ولا عملاً»[١٠] وقال الأصفهاني: «لا نسلّم صحّة العمل به»[١١]

---

(١) انظر أصول السرخسي ١/ ٢٨١، والتقرير والتحبير ٢/ ٢١٦، وفواتح الرحموت ٢/ ١٦.
(٢) انظر روضة الناظر ١/ ٢٦٩، وشرح الكوكب المنير ٢/ ١٣٨.
(٣) روضة الناظر ١/ ٢٧٠، تيسير التحرير ٣/ ٩.
(٤) تيسير التحرير ٣/ ٩.
(٥) التمهيد ٣/ ٣٧.
(٦) روضة الناظر ١/ ٢٧٠.
(٧) انظر مختصر ابن الحاجب ١/ ٤٧٢، وتقريب الوصول ص ١١٤.
(٨) انظر البرهان ١/ ٦٦٦، والمستصفى ٢/ ١١، والإحكام للآمدي ١/ ٢١٢.
(٩) المستصفى ٢/ ١٢، الإحكام ١/ ٢١٣.
(١٠) المحصول لابن العربي ص ٥٠٤.
(١١) بيان المختصر ١/ ٤٧٤.

مسألة تطبيقية حول حجية العمل بالقراءة الشاذة:

التتابع في قضاء رمضان

قال تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾﴾ [البقرة: ١٨٤] قرأ أبي بن كعب رضي الله عنه (فعدةٌ من أيامٍ أخر متتابعات)(١).

فعلى هذا فقضاء رمضان هل يكون متتابعاً أم يجوز متفرقاً؟ للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: وجوب التتابع، وهو مذهب بعض الصحابة كعلي بن أبي طالب وابن عمر رضي الله عنهم، ومن التابعين النخعي(٢) وغيره، وقال داود الظاهري: يجب التتابع ولا يشترط(٣).

أدلتهم:

- قراءة أبي بن كعب بزيادة (متتابعات).
- قوله ﷺ «من كان عليه صوم من رمضان فليسرده ولا يقطعه»(٤).
- وقالوا: القضاء نظير الأداء، والتتابع واجب في الأداء، فكان واجباً.
- المسارعة والمبادرة إلى إبراء الذمة كما جاء الأمر بذلك في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣] لا يتحققان إلّا بالتتابع.

القول الثاني: يجوز التفريق، لكن يُستحب التتابع، وهو قول الجمهور.

---

(١) البحر المحيط لأبي حيان ٢/ ٢٥، الكشاف للزمخشري ١/ ١٧٠.

(٢) علقمة بن قيس بن عبد الله بن مالك النخعي الهمذاني، تابعي جليل، من تلامذة ابن مسعود رضي الله عنه، اشتهر بالفقه والقراءة والتفسير، سكن الكوفة وتوفي بها ٦٢هـ، انظر الأعلام ٤/ ٢٤٨، الطبقات الكبرى ٦/ ٨٦.

(٣) انظر المحلى لابن حزم ٣/ ٣٦١.

(٤) أخرجه الدارقطني في كتاب الصيام عن أبي هريرة ٢/ ١٩٢، وكذلك في سنن البيهقي الكبرى في كتاب الصيام ٤/ ٢٥٩.

أدلتهم:

■ هذه الزيادة (قراءة أبي) شاذة لأنها نسخت تلاوةً وحكما، كما جاء عن عائشة رضي الله عنها (نزلت فعدةٌ من أيامٍ أخر متتابعات، فسقطت متتابعات)[١] وهذا ما جعل الحنابلة وهم يحتجون بالقراءة الشاذة يقولون بعدم التتابع لقولهم بنسخ هذه الرواية.

■ قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٤] فهي نكرة في سياق الإثبات، فتفيد الإطلاق، ولو كان واجباً لذكره كما في كفارة الظهار والقتل الخطأ، قال الشافعي: «من أفطر أياماً من رمضان لعذر مرضٍ أو سفرٍ فقضاهنّ في أي وقتٍ شاء في ذي الحجة أو غيرها، وبينه وبين أن يأتي رمضان آخر، متفرقات أو مجتمعات، وذلك أنّ الله عزّ وجل يقول: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٤] ولم يذكرهنّ متتابعات»[٢].

■ جاء في حديث ابن عمر رضي الله عنهما قوله ﷺ في قضاء رمضان: «إن شاء فرّق وإن شاء تابع»[٣] وفي رواية أخرى عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: سئل رسول الله ﷺ عن قضاء رمضان فقال: «يقضيه تباعاً، وإن فرّقه أجزأ»[٤].

■ قوله تعالى في آيات الصيام: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥] وفي إيجاب التتابع نفي اليسر وإثبات العسر.

(١) مصنف عبد الرزاق ٤/ ٢٤١، سنن الدارقطني ٢/ ١٩٤.
(٢) الأم ٢/ ١٠٣.
(٣) سنن الدارقطني ٢/ ١٩٢.
(٤) المصدر السابق.

المبحث الثاني: في حجيّة السنّة المطهّرة

تعريف السنّة:

لغةً: السيرة والطريقة، حسنةً كانت أو قبيحة[١].

وفي الاصطلاح: تنوعت تعريفات العلماء:

■ **في اصطلاح أهل الشريعة**: ما قام الدليل الشرعي عليه بأنّه طاعةٌ لله ورسوله[٢].

■ **عند الفقهاء**: ما يُثاب على فعلها، ولا يُعاقب على تركها[٣].

■ **عند المحدّثين**: أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته الخِلقيّة والخُلُقيّة[٤].

■ **عند الأصوليين**: قول النبي ﷺ وفعله وتقريره في غير الأمور الطبيعية[٥].

وأمّا حجيّة السنّة: فأدلّة ذلك كثيرةٌ جداً، وكتب فيها أسفارٌ ومؤلفات، يكفينا ما جاء واضحاً جليّاً في القرآن الكريم في حجيّتها:

■ فمنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

■ وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

■ وقوله تعالى ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

وفي الحقيقة أنّ العمل بالسنّة النبوية هو مقتضى إثبات النبوة له ﷺ.

---

(١) لسان العرب ١٣/ ٢٢٥.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/ ٣١٧.

(٣) الروض المربع ١/ ١٦٧.

(٤) السنّة وحجيّتها للدكتور مصطفى السباعي ص ٤٧، الحديث والمحدّثون لمحمد أبو زهو.

(٥) إرشاد الفحول ص ٣٣.

أقسام السنّة من حيث الثبوت:

تنقسم السنّة من حيث الثبوت إلى متواترة وآحاد، وبعضهم زاد قسماً ثالثاً وهو المشهور.

١ـ السنّة المتواترة:

تعريف التواتر لغةً: التتابع[(١)].

والخبر المتواتر اصطلاحاً: خبر جماعةٍ يستحيل تواطؤهم عادةً على الكذب عن أمرٍ محسوس[(٢)].

ما تفيده السنّة المتواترة:

تفيد القطع قولاً واحداً، وهذا ما أجمع عليه أهل العلم،كما أثبتنا ذلك بالشرح والتفصيل في حجيّة القرآن الكريم، وإفادة تواتره للقطع.

■ يقول الشافعي رحمه الله: «العلم من وجوه: منه إحاطةٌ في الظاهر والباطن، ومنه حقٌّ في الظاهر، فالإحاطة منه ما كان نصّ حكم لله أو سنّةً لرسول الله ﷺ نقلها العامّة عن العامّة، فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحلّ أنّه حلال وفيما حرّم أنّه حرام، وهذا الذي لا يسع أحداً عندنا جهله ولا الشكّ فيه»[(٣)]

■ وقال الشاشي[(٤)]: «المتواتر يوجب العلم القطعي»[(٥)].

■ وقال الجصّاص: «القرآن والسنّة الثابتة من طريق التواتر يوجبان العلم بما تضمّناه»[(٦)]

---

(١) القاموس المحيط ٢/ ١٥٧، لسان العرب ٥/ ٢٧٥.

(٢) الفصول للجصاص ٣/ ٣٧، البحر المحيط للزركشي ٤/ ٢٣١، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/ ٣٢٤.

(٣) الرسالة ص ٤٧٨.

(٤) أبو علي، أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، فقيه وأصولي حنفي، توفي ٣٤٤هـ، من مؤلفاته (الخمسين في أصول الدين) وهو المعروف (بأصول الشاشي) وسماه بالخمسين لأن عمره كان خمسين سنة عند تأليفه، انظر تاريخ بغداد ٤/ ٣٩٢.

(٥) أصول الشاشي ص ٢٦٩.

(٦) الفصول ٢/ ٣٢٤.

■ وقال الباقلاني: «وأمّا الطريق السادس من طرق الضرورات فهو العلم المُبتدأ في النفس من غير درك حاسّة»[١] ثمّ مثّل له بأمثلة منها: (العلم بما تواترت عنه الأخبار)

■ وقال أبو الحسين البصري: «العلم الواقع بالتواتر لا ينتفي بالشُبه»[٢]

■ وقال العكبري[٣]: «التواتر ما وقع العلم عقيبه ضرورةً»[٤]

■ ونقل ابن حزم الإجماع عليه فقال: «خبر تواترٍ، وهو ما نقلته كافّة بعد كافّة حتى تبلغ به النبي ﷺ، وهذا خبرٌ لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنّه حقٌّ مقطوعٌ على غيبه»[٥].

■ ونقل الإجماع كذلك ابن رشد[٦] فقال: «وبالجملة فلم يقع خلافٌ في أنّ التواتر يوقع اليقين إلّا ممّن لا يؤبه به، وهم السوفسطائيّون، وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة لأنّه كاذبٌ بلسانه على ما في نفسه»[٧] ونُقل هذا عن معظم علماء الأصول، كالسمعاني والغزالي والباقلّاني والنسفي والزركشي والآمدي وآل تيمية والسمرقندي والباجي والشيرازي وغيرهم.

الأدلّة على إفادة السنّة المتواترة للقطع[٨]:

(١) إنّ جميع الناس يقطعون بوجود أناسٍ قبلنا في هذه الدنيا، وأنّ السماء

---

(١) التقريب والإرشاد ١/ ١٩٠.

(٢) المعتمد ٢/ ٨٢.

(٣) أبو علي، الحسن بن شهاب بن الحسن العكبري، فقيه وأصولي حنبلي، توفي بعكبرا ٤٢٨هـ، من مؤلفاته (المبسوط) و(رسالة في أصول الفقه)، انظر سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٤٢ وطبقات الحنابلة ٢/ ١٨٦.

(٤) رسالة في أصول الفقه ص ١١٩.

(٥) الإحكام لا بن حزم ١/ ١٠٠.

(٦) أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد، فقيه أصولي مالكي، توفي بمراكش ٥٩٥هـ، من مؤلفاته (بداية المجتهد) و(الكليات في الفقه) و(الضروري)، انظر سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٠٧ والأعلام ٥/ ٣١٨.

(٧) الضروري في أصول الفقه ص ٦٩.

(٨) سبق أن تحدّثت بالتفصيل عن هذا الموضوع في بحث إفادة المتواتر للقطع في حجيّة الكتاب الكريم.

كانت موجودةً قبل وجودهم، ونحو ذلك ممّا يقطعون به، وليس لهم دليلٌ عليه إلّا الأخبار المتواترة، ممّا يدلنا على أنّها تفيد القطع كالمحسوسات[١].

(٢) إنّ العادة جارية بأنّ العدد الكثير الذي يستحيل تواطؤهم يمتنع اجتماعهم على الأخبار بخلاف ما يقع في نفس الأمر[٢].

(٣) إنّنا نجزم أنّ نفوسنا عالمةٌ بما يقع من الخبر المتواتر كوجود البلاد النائية، فجزمُنا بذلك ندركه من نفوسنا، وهذا الأمر لا يمكن إنكاره أو التشكيك فيه[٣].

٢ـ الحديث المشهور:

الشهرة في اللغة: وضوح الأمر، يقال: شهر فلان في الناس بكذا فهو مشهور[٤].

وفي الاصطلاح (عند الحنفيّة)[٥]: هو ما كان من أخبار الآحاد في أول وقته، ثمّ انتشر حتى تناقله قومٌ لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، فتلقته الأمّة بالقبول[٦]، وبعض العلماء يذكرون (المستفيض)[٧] ويقصدون به (المشهور).

قال البخاري الحنفي: «ويُسمّى هذا القسم مشهوراً أو مستفيضاً»[٨].

وقد يُطلق (المشهور) على غير المعنى المراد الذي ذُكر، ويُقصد به ما اشتُهر على ألسنة الناس، وهو أعمّ من المشهور الاصطلاحي، وليس هذا الذي نقصده في بحثنا هذا.

---

(١) التبصرة ص ٢٩١، أصول السرخسي ١/ ٢٨٥، الإحكام لابن حزم ١/ ١٠٠، العدّة ٣/ ٨٤٢.
(٢) الفصول ٣/ ٤٠، المعتمد ٢/ ٨١.
(٣) المحصول ٢/ ١٠٩، شرح اللمع ٢/ ٥٦٩، مجموع الفتاوى ٤/ ٢٩.
(٤) معجم مقاييس اللغة ٣/ ٢٢٢.
(٥) أصول الشاشي ص ٢٧٢.
(٦) ميزان الأصول ص ٤٢٨.
(٧) وسُمّي (مستفيضاً) لانتشاره من قولهم: فاض الماء يفيض فيضاً، ومنهم من غاير بينهما بأنّ المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء، والمشهور أعمّ من ذلك، انظر نزهة النظر في شرح نخبة الفكر ص ٢٨.
(٨) كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٧٤.

ما يفيده المشهور من مراتب الإدراك: اختلف العلماء فيه، فهل يفيد القطع أو الظنّ أو غير ذلك ؟

القول الأول: أنّ المشهور يفيد علم الطمأنينة.

■ وهو قولٌ للحنفيّة، وأشهر من قال به عيسى بن أبان[١] وأبو زيد الدبوسي[٢].

■ قال الشاشي: «المشهور يوجب علم الطمأنينة، ويكون ردّه بدعة»[٣].

■ وقال الخبازي[٤]: «فصار المتواتر يوجب علم اليقين، والمشهور علم الطمأنينة»[٥].

القول الثاني: أنّه يفيد القطع، وإليه ذهب جماعة من الحنفية والشافعية.

■ الجصّاص حيث جعله نوعاً من أنواع المتواتر[٦].

■ وذكر السمرقندي الحنفي قولي الحنفيّة فقال: «قال بعضهم: يوجب علم طمأنينة وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد رحمه الله، وقال عامّة مشايخنا رحمهم الله: إنّه يوجب علماً قطعيّاً»[٧]

■ ذكره السمعاني في أخبار الآحاد الذي تلقته الأمّة بالقبول فقال: «يُقطع بصدقه»[٨].

---

(١) أبو موسى، عيسى بن أبان بن صدقة، فقيه أصولي حنفي، توفي بالبصرة ٢٢١هـ، من مؤلفاته (إثبات القياس) و(اجتهاد الرأي) و(الجامع) في الفقه، انظر الأعلام ٥/ ١٠٠ وتاريخ بغداد ١١/ ١٥٧.

(٢) كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٧٤، وأبو زيد الدبوسي: عبيدالله أو (عبدالله) بن عمر بن عيسى الدبوسي، فقيه أصولي حنفي، برع في علم الخلاف، توفي ببخارى ٤٣٠هـ، من مؤلفاته (تأسيس النظر) و(تقويم الأدلّة) و (الأسرار) انظر سير أعلام االنبلاء ١٧/ ٥٢١ والأعلام ٤/ ١٠٩.

(٣) أصول الشاشي ص ٢٧٢.

(٤) أبو محمد، عمر بن محمد بن عمر الخجندي الخبازي، فقيه أصولي حنفي، توفي بدمشق سنة ٦٩١هـ على الراجح، من مؤلفاته الأصولية (المغني) و(الحواشي) على الهداية، انظر الأعلام ٥/ ٦٣ وشذرات الذهب ٥/ ٤١٩.

(٥) المغني للخبازي ص ٢١٣.

(٦) الفصول ٣/ ٤٨.

(٧) ميزان الأصول ص ٤٢٨.

(٨) قواطع الأدلّة ٢/ ٦٢٣.

■ وهو قول للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[١]، نقله عنه الجويني فقال: «ذكر الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله قسماً آخر بين المتواتر والمنقول آحاداً، وسمّاه المستفيض، وزعم أنّه يقتضي العلم نظراً، والمتواتر يقتضيه ضرورةً، ومثل ذلك المستفيض ما يتفق عليه أئمّة الحديث»[٢].

■ ومثله قال الزركشي[٣]، وعلى هذا جعلوا الحديث المشهور أو المستفيض من قبيل الحديث الذي تلقته الأمّة بالقبول، وهذا ما سأبيّنه بمسألة مستقلّة عند الحديث عن خبر الآحاد.

٣ـ خبر الآحاد:

تعريف الآحاد لغةً: جمع واحد، ويُجمع على آحاد وأُحدان[٤].

وخبر الواحد لغةً: ما يرويه شخصٌ واحد[٥].

واصطلاحاً: هو ما لم يصل إلى مرتبة التواتر، وهذا عند جمهور العلماء، وفارق الحنفية فجعلوا المشهور قسيماً له، وإن لم يصل إلى حدّ التواتر، وقد سبق الكلام عن الحديث المشهور.

وخبر الواحد منه المشهور والعزيز والغريب، وهذا بحسب عدد الرواة في طبقات الأسانيد، ومنه كذلك الصحيح والحسن والضعيف من حيث الصحّة والثبوت، ولقد اختلفت أقوال العلماء في إفادة الآحاد للقطع أو الظنّ، وكذلك اختلفوا في وجوب العمل به، لكنّي أرى أنّ الآحاد لم يكن الحكم عليه من حيث إفادة العلم حكماً واحداً، بل وجدت أنّ الآحاد له مراتب وأنواع، تباينت أقوال العلماء فيها، لذا كان من المنهجيّة أن نذكر كلّ هذه الأقسام ونبيّن أقوال العلماء في كلّ قسمٍ ونوع فمن أنواع الآحاد:

---

(١) ركن الدين، أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، فقيه وأصولي شافعي توفي بنيسابور ٤١٨هـ، من مؤلفاته (الجامع) في أصول الدين و(رسالة) في أصول الفقه، انظر الأعلام ١/ ٦١ وطبقات الشافعية للإسنوي ١/ ٥٩.

(٢) البرهان ١/ ٥٨٤.

(٣) انظر البحر المحيط ٤/ ٢٥١.

(٤) القاموس المحيط ١/ ٢٧٣.

(٥) نزهة النظر ص ٣٢.

(١) الآحاد الصحيحة التي تلقّاها العلماء بالقبول.

(٢) الآحاد الصحيحة المحتفّة بالقرائن.

(٣) الآحاد الصحيحة.

(٤) الآحاد التي لم تصح.

مفاد أخبار الآحاد:

أخبار الآحاد الصحيحة المتلقاة بالقبول:

هناك أحاديث صحيحة تلقّاها الأئمّة الثقات من المحدّثين بالقبول، بل وقطعوا بصحّتها، وعمل الأئمّة الفقهاء والمجتهدون الأعلام بمقتضاها، كتلك الأحاديث التي دوّنها الإمامان الجليلان البخاري[١] ومسلم[٢] في صحيحهما، فهي ممّا تلقّته الأمّة بالقبول بجملتها، أو ذُكر في غيرهما من كتب الصحاح[٣] كصحيح ابن خزيمة[٤]، وصحيح ابن حبّان[٥]، ومستدرك الحاكم[٦]، فقد تلقّى الأئمّةُ أكثرها

---

(١) إمام المحدثين، أبو عبدالله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، توفي بخرتنك ٢٥٦هـ، من أبرز مؤلفاته (الجامع الصحيح) و(التاريخ) و(الضعفاء) و(الأدب المفرد) و(خلق أفعال العباد) انظر تذكرة الحفاظ ٢/ ١٢٢ وسير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٩١.

(٢) إمام المحدثين، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، توفي بنيسابور ٢٦١هـ، من أبرز مؤلفاته (صحيح مسلم) و(المسند الكبير) و(الجامع) و(الكنى والأسماء)و(الطبقات) و(العلل) انظر تذكرة الحفاظ ٢/ ١٥٠ وسير أعلام النبلاء ١٢/ ٥٥٧.

(٣) والمراد بالحديث الصحيح كما قال النووي: هو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علّة، انظر المنهل الراوي شرح تقريب النووي ص ٣١، وقال ابن الصلاح: المراد بالصحيح: الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً ولا مُعلولاً، انظر مقدمة ابن الصلاح ص٨.

(٤) أبو بكر، محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، إمام الأئمة، شافعي مجتهد، توفي ٣١١هـ، ومن أشهر مؤلفاته (صحيح ابن خزيمة) و(التوحيد وإثبات صفة الرب) انظر سير أعلام النبلاء ١٤/ ٣٦٥ وتذكرة الحفاظ ٢/ ٧٢٠.

(٥) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي، أبو حاتم البستي، إمام محدّث، توفي ببست ٣٥٤هـ، من أبرز مؤلفاته (المسند الصحيح) و(روضة العقلاء) في الأدب و(الثقات) و(الصحابة) و(التابعين) و(غرائب الأخبار) انظر تذكرة الحفاظ ٢/ ١٧١ والأعلام ٦/ ٧٨.

(٦) أبو عبدالله، ابن البيّع، الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله بن حمدويه بن نعيم الضبي، إمام في الحديث، ومن أبرز المصنفين فيه، توفي بنيسابور ٤٠٥هـ، ومن أشهر كتبه (المستدرك
=

بالقبول، وعملوا بمقتضاها واحتجّوا بها، لكن اختلف العلماء في مفاد هذا النوع من الآحاد على أقوال:

القول الأول: أنّها تفيد القطع، ويبدو أنّه مذهب أكثر العلماء.

■ فقد ذكر الشافعي في رسالته ما يفيد ذلك فقال: «أمّا ما كان نص كتاب بيّن، أو سنّة مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشكّ في واحدٍ منهما، ومن امتنع من قبوله استتيب»[(١)] وتبعه من أئمة الشافعية كثيرون.

■ قال الخطيب البغدادي: «خبر الواحد الذي تلقته الأمّة بالقبول فيُقطع بصدقه، سواءٌ عمل به الكلّ أو عمل به البعض وتأوّله البعض، فهذه الأخبار توجب العمل، ويقع بها العلم استدلالاً»[(٢)].

■ قال أبو المظفر السمعاني: «ومنها خبر الواحد الذي تلقته الأمّة بالقبول وعملوا به لأجله فيقطع بصدقه، وسواءٌ في ذلك عمل الكلّ به، أو عمل البعض وتأوّله البعض»[(٣)].

■ وقال الشيرازي: «والأخبار إذا تلقتها الأمّة بالقبول تكون بمنزلة التواتر في إيجاب العلم»[(٤)].

■ وقال الجويني: «قال الأستاذ أبو بكر بن فورك رحمه الله: الخبر الذي تلقفته الأئمّة بالقبول محكومٌ بصدقه، وإن تلقوه بالقبول قولاً وقطعاً حُكم بصدقه»[(٥)]

■ وقال ابن الصلاح[(٦)] عمّا رواه الشيخان البخاري ومسلم: «العلم اليقيني

= على الصحيحين) و(المدخل) و(معرفة أصول الحديث وعلومه وكتبه) انظر سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٦٢ وتذكرة الحفاظ ٣/ ١٠٣٩.

(١) الرسالة للشافعي ص ٤٦٠.

(٢) الفقيه والمتفقه ١/ ٩٦.

(٣) قواطع الأدلّة ١/ ٦٤١.

(٤) شرح اللمع ٢/ ٧٨٣، والتبصرة ص ٢٢٢.

(٥) البرهان ١/ ٥٨٤.

(٦) تقي الدين، أبو عمرو، عثمان بن عبدالرحمن بن عثمان، ابن الصلاح الكردي، فقيه أصولي شافعي محدّث، توفي بدمشق ٦٤٣هـ. من مؤلفاته (المقدمة) و(أدب المفتي والمستفتي) و(شرح الوسيط) في الفقه و(طبقات الفقهاء) انظر الأعلام ٤/ ٢٠٧ ووشذرات الذهب ٥/ ٢٢١.

واقعٌ به، خلافاً لقول من نفى ذلك محتجاً بأنّه لا يفيد في أصله إلّا الظن»[(١)].

■ وقال العلائي[(٢)]: «أحاديث الصحيحين لإجماع الأمّة على صحّتها وتلقيهم إيّاها بالقبول تفيد العلم النظري، كما يفيده الخبر المحتفّ بالقرائن»[(٣)]

■ وقال الجصّاص: «ما تلقّاه الناس بالقبول، فإن كان من أخبار الآحاد فهو عندنا يجري مجرى التواتر، وهو يوجب العلم»[(٤)]

■ وقال الباجي في حديثه عمّا يحصل به العلم: «السادس: خبر الآحاد إذا تلقته الأمّة بالقبول»[(٥)]

■ وقال أبو يعلى: «أخبار الآحاد إذا تُلقيت بالقبول كانت مقطوعاً بها كالتواتر»[(٦)]

■ وقال أبو الخطاب: «هذا خبرٌ اشتُهر وتلقّته الأمّة بالقبول، فصارِ كالتواتر»[(٧)]

بل ونقل كثيرٌ من العلماء الإجماع في هذه المسألة، فمنهم:

■ ابن قدامة إذ يقول: «اتفاق الأمّة على قبولها إجماعٌ منها على صحّتها، والإجماع حجّةٌ قاطعة»[(٨)]

■ ونقل شهاب الدين ابن تيمية أنّ هذا مذهب الجمهور من كلّ المذاهب فقال: «القطع بصحّة الخبر الذي تلقّته الأمّة بالقبول أو عملت بموجبه لأجله قول

---

(١) مقدمة ابن الصلاح ص ١٤.

(٢) صلاح الدين، أبو سعيد، خليل بن كيكلدي بن عبدالله العلائي، فقيه أصولي شافعي، توفي ببيت المقدس ٧٦١هـ، من مؤلفاته (تنقيح الفهوم في صيغ العموم) و(المجموع المذهب في قواعد المذهب) و(جامع التحصيل في أحكام المراسيل) و(حكم اختلاف المجتهدين) انظر طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٢٣٩ والأعلام ٢/ ٣٢١.

(٣) تحقيق المراد ص ٣٢٠.

(٤) الفصول ١/ ١٧٤.

(٥) إحكام الفصول ص ٢٤٧.

(٦) العدّة ٣/ ٧٤٣.

(٧) التمهيد ٢/ ٣٦٠.

(٨) روضة الناظر ١/ ٣٦٤.

عامّة الفقهاء من المالكيّة، ذكره عبدالوهاب والحنفية فيما أظنّ، والشافعية، والحنبلية»[١].

■ ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «جمهور ما في البخاري ومسلم ممّا يُقطع بأنّ النبي ﷺ قاله، لأنّ غالبه من هذا النحو، ولأنّه قد تلقّاه أهل العلم بالقبول والتصديق، والأمّة لا تجتمع على خطأ» ثمّ يقول: «ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أنّ خبر الواحد إذا تلقته الأمّة بالقبول تصديقاً له أو عملاً به أنّه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنّفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، إلّا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفةً من أهل الكلام أنكروا ذلك»[٢].

أدلّة القول الأول:

■ إنّ الأمّة لمّا أجمعت على قبوله كان إجماعهم حجّة، لأنّها لا تجتمع على خطأ، وكذلك فإنّ الإجماع على صحّة الإسناد كالإجماع على صحّة الحكم[٣].

■ ولمّا كانت الأمّة تلقته بالقبول، دلّنا ذلك على قيام الحجّة عندهم بصحته، والعادة دالّةٌ على ذلك، وبالمقابل فإنّ خبر الواحد الذي لم تقم الحجّة على صحّته لم تتلقه الأمّة بالقبول ولا تجتمع عليه، بل يقبله قومٌ ويردّه آخرون[٤].

القول الثاني: أنّها لا تفيد إلّا الظن، ذهب إلى هذا بعض الشافعية:

■ قال الزركشي: «إذا أجمعت الأمّة على وفق خبر، فهل يدلّ على القطع بصدقه؟ فيه مذاهب أصّحها المنع»[٥].

---

(١) المسودّة ص ٢٤١.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٥٠ وما بعدها..

(٣) العدّة ٣/ ٨٩٩، الإحكام للآمدي ٢/ ٥٧، تيسير التحرير ٣/ ٧٦، ميزان الأصول ص ٤٢٩، إرشاد الفحول ص٤٩.

(٤) العدّة ٢/ ٨٩٩، التمهيد ٢/ ٨٤.

(٥) تشنيف المسامع ٤/ ١٢٠١.

■ وفي فواتح الرحموت: «وإنّما الخلاف في أنّه هل يدلّ عليه قطعاً أو ظنّاً ؟ فالجمهور من أصحابنا على القطع، وذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين إلى الظنّ»[١].

■ وأمّا الرازي فلم يقبل أنّ العمل به موجبٌ للقطع بصحته، فقال: «عمل كلّ الأمّة بموجب الخبر لا يتوقف على قطعهم بصحة ذلك الخبر»[٢] ونُقل مثله عن الغزالي[٣].

أدلّة القول الثاني:

■ إنّ تصحيح الأمّة للحديث إنّما هو بحسب الأمور الظاهرة، والقطع لا يكتفي بالأمور الظاهرة، فكان تصحيحهم غير مفيدٍ للقطع[٤].

■ وكذلك فإنّ المستقر عند أكثر أهل العلم أنّ خبر الآحاد يجب العمل به ولو لم يقطع به، فيمكن أن يكون تلقيهم له بالقبول لوجوب العمل به، لا لأنّه يفيد القطع[٥].

القول الثالث: أنّه يوجب علم الطمأنينة، وإلى هذا ذهب بعض الحنفية:

■ قال الشاشي: «المشهور يوجب علم الطمأنينة، ويكون ردّه بدعة»[٦].

■ وقال الخبازي: «فصار المتواتر يوجب علم اليقين، والمشهور علم الطمأنينة»[٧].

وهذه النصوص وإن كانت في الحديث المشهور، فما تلقته الأمّة بالقبول ممّا صحّ من باب أولى.

---

(١) فواتح الرحموت ٢/ ١٢٣.
(٢) المحصول ٢/ ١٤٥.
(٣) المنخول ص ٢٤٥.
(٤) البرهان ١/ ٥٨٥.
(٥) المحصول ٢/ ١٤٥.
(٦) أصول الشاشي ص ٢٧٢.
(٧) المغني للخبازي ص٢١٣.

أدلّة القول الثالث:

■ إنّ المُتلقّى بالقبول في منزلةٍ أعلى من أخبار الآحاد التي تفيد الظنّ، وبالطبع أقلّ من المتواتر المفيد للعلم، فكانت إفادته بين هاتين الإفادتين، وهي درجة علم الطمأنينة[١].

■ إنّ الحديث أصله خبر آحاد، والعلم لا يحصل في الأخبار إلّا بأخبار أهل التواتر، بحيث يكون ذلك في جميع السند لا في بعضه[٢].

الترجيح: القول الأول هو الراجح، فإنّ خبر الآحاد المُتلقّى بالقبول يفيد القطع لأنّه مستنِدٌ للإجماع، فإفادة القطع هي لدلالة الإجماع على قبوله وتصحيح الأمّة له، ومثاله كالحكم المستخرج بالإجماع فيفيد ظنّاً، ثمّ يجمع عليه العلماء فيصبح مفيداً للعلم، ويجب التفريق بين إفادته للعلم ووجوب العمل به، لأنّه قد يُعمل به لموجب دليلٍ آخر، وقد يأتي الحديث فيتلقاه العالم بالقبول ويصحّ صناعةً لكن لا يُعمل به لأمرٍ آخر، فلا يصحّ الخلط بين المسألتين، ومن استبعد من العلماء إفادته للقطع لكونه يشبه بذلك المتواتر وهو ليس مثله، فنقول فرقٌ بين المتواتر الذي يفيد العلم القطعي ضرورةً وبين خبر الآحاد الصحيح المتلقّى بالقبول الذي يفيد العلم القطعي بواسطة الاستدلال بالإجماع.

الآحاد إذا احتفّت به القرائن: والقرائن التي ذكرها العلماء:

(١) ما أخرجه الشيخان في صحيحهما مما لم يبلغ التواتر، فإنّ جلال شأنهما بهذا الفن وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرّد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر.

(٢) المشهور إذا كانت له طرقٌ متباينة، سالمة كلّها من ضعف الرواة والعلل.

(٣) الخبر المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقنين، حيث لا يكون غريباً، ومثّلوا له بالحديث الذي يرويه أحمد عن الشافعي عن مالك، ويشارك أحمدَ و الشافعيَ غيرُهما في الرواية[٣].

---

(١) كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٧٤، ميزان الأصول ص ٤٢٨.

(٢) كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٦٧٥.

(٣) تيسير مصطلح الحديث للدكتور محمود الطحان ص ٥٤ وما بعدها..

مفاد خبر الآحاد إذا احتفّت به القرائن:

اختلف العلماء فيه على أقوال:

القول الأول: أنّه يفيد القطع، وإليه ذهب النظّام(١) فقد نسبه إليه أبو الحسين البصري(٢)، والقاضي أبو يعلى(٣)، والشيرازي(٤)، والسرخسي(٥)، والباجي(٦)، وغيرهم، وقال به أكثر الأصوليين.

■ قال الجويني: «لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حدٍّ محدود وعددٍ معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به»(٧).

■ وقال الغزالي: «الذي نعتقده أنّ العلم لا يُتلقّى من أقوال المخبرين، إنّما يُتلقّى من القرائن الدالّة على الصدق، الحاسمة لخيال الكذب، ولذلك يجوز اقترانه بقول واحدٍ على انفراده»(٨).

■ وقال الرازي: «وبالجملة فكلّ من استقرأ العرف عرف أنّ مستند اليقين في الأخبار ليس إلّا القرائن، فثبت أنّ الذي قاله النظّام حق»(٩).

■ وقال الآمدي: «المختار حصول العلم بخبره ـ أي الواحد ـ إذا احتفّت به القرائن، ويمتنع ذلك عادةً دون القرائن»(١٠).

---

(١) أبو إسحاق، إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، من أئمة المعتزلة وإليه تُنسب (النّظامية) منهم، توفي ٢٢١هـ من مؤلفاته (الجواهر والأعراض) و(الوعيد) و(الطفرة) انظر سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤١ وتاريخ بغداد ٦/ ٩٧.

(٢) المعتمد ٢/ ٩٢.

(٣) العدّة ٣/ ٩٠١.

(٤) التبصرة ص ٢٩٨.

(٥) أصول السرخسي ١/ ٣٣٠.

(٦) إحكام الفصول ص ٢٤٣.

(٧) البرهان ١/ ٥٧٦.

(٨) المنخول ص ٢٣٧.

(٩) المحصول ٢/ ١٤٢.

(١٠) الإحكام ٢/ ٤٨.

■ قال ابن قدامة: «لا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فتقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين»[١]

■ قال ابن تيمية: «الصحيح أنّ خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفّت به قرائن تفيد العلم»[٢]

أدلّة القول الأول:

الدليل الأول: إننّا نجد أنفسنا ومن واقع الناس نجزم بصدق بعض الأخبار لاحتفافها بالقرائن، فالرجل الذي يخبر بموت أبيه قطعنا بصدقه للقرائن المرافقة من بدو الحزن عليه، وخروج النعش من داره، وارتفاع صوت البكاء من داخل الدار، ومثله الكثير ممّا يلابس حياة الناس ممّا يقع منهم من أخبار تعضدها القرائن، ويقع فيها القطع والتصديق كما يقع بخبر الجماعة الكثيرة[٣]، واعترض عليه: بأنّ هذا الدليل هو استدلالٌ بنفس الدعوى، والمخالف ينازع في استفادة القطع فيما ذكر من صور[٤].

الدليل الثاني: كما أنّ القطع بالتواتر حصل بسكون النفس، فكذلك يمكن أن يحصل القطع بخبر الواحد إذا احتفت به القرائن[٥].

واعتُرض عليه: بأنّ هناك مناسبة بين الخبر المتواتر والقطع، بأنّ المتواتر يستحيل فيه تواطؤ المخبرين على الكذب عادةً، بخلاف أخبار الآحاد[٦].

الدليل الثالث: إن القرائن المحتفّة بالخبر تقوم مقام آحاد المخبرين في إفادة الظنّ وتزايده، فجاز حصول القطع بخبر الواحد معها[٧]، واعتُرض عليه:

---

(١) روضة الناظر ١/ ٣٥٣.

(٢) مجموع الفتاوى ١٨/ ٤٠.

(٣) العدّة ٣/ ٩٠٤، أصول السرخسي ١/ ٣٣٠، التبصرة ص ٢٩٩.

(٤) العدة ٣/ ٩٠٥، التمهيد ٣/ ٧٩.

(٥) الوصول ٢/ ١٥١.

(٦) الوصول ٢/ ١٥١.

(٧) روضة الناظر ١/ ٣٥٣.

(١) بأنّ القرائن أمورٌ غير منضبطة، فكيف نحيل على مالا ندركه، قال الرازي: «القرائن لا تفي العبارات بوصفها»[١]

(٢) إنّ القرائن وحدها قد تفيد العلم، فلا معنى لإدخال خبر الواحد معها في إفادة العلم، قال القرافي: «ونقطع في بعض الصور بما دلّت عليه القرائن، وأنّ الأمر لا ينكشف بخلافه ومن أنصف وراجع نفسه وجد الأمر كذلك في كثيرٍ من الصور»[٢] وقال ابن قدامة: «القرائن قد تورث العلم وإن لم يكن فيه إخبار»[٣]

(٣) إنّ خبر الواحد مع القرينة تتطرّق إليه احتمالات مماثلة للاحتمالات الواردة على خبر الواحد المجرّد، فيمتنع أن يفيد القطع[٤].

(٤) وإنّ التشكيك بخبر الواحد المحتفّ بالقرائن يمكن أن يُقبل ويصدّق، فكيف يدلّنا على القطع مع قبول الشكّ عليه[٥].

القول الثاني: أنّه يفيد الظنّ.

من الملاحظ أنّ الذين يقولون بإفادة أخبار الآحاد عموماً الظنّ لا يجعلون احتفاف القرائن به مخرجاً له عن حقيقته، وسأبيّن ذلك بالتفصيل عند حديثي عن خبر الآحاد الصحيح وما يفيده.

الراجح: أنّ أخبار الآحاد الصحيحة إذا احتفّت بها القرائن التي تدعم صحّتها بمثابة خبر الآحاد الذي تلقته الأمّة بالقبول فيفيدان العلم، لأنّه إذا حصل إجماع على قبول خبر آحاد ممّا تلقته الأمّة بالقبول، فإنّ خبر الآحاد الذي احتفت به القرائن على قبوله وصحته ولم يوجد ما يضادّه أو يعارضه، لأنّ سكوت الأمّة عن إنكاره إجماعٌ منها على إقراره، والإجماع مفيدٌ للقطع.

ومن هذه القرائن القويّة: إنّ المخبر بها هم الصحابة والتابعون وتابعوهم، أصدق الناس لهجةً، وأعظمهم أمانةً، وأقواهم حافظةً، وهم أهل التقوى والورع،

---

(١) المحصول ٢/ ١٤٢.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٥.

(٣) روضة الناظر ١/ ٣٥٣.

(٤) المعتمد ٢/ ٩٤، العدة ٣/ ٩٠٥.

(٥) أصول السرخسي ١/ ٣٣١.

والكذب كان قليلاً في السلف، والغلط كان قليلاً في العلماء، ولا يخفى جهود العلماء في بحثهم عن الرجال جرحاً وتعديلاً، فقد بحثوا في أحوالهم وكلّ ما يمكن أن يؤثّر في أدائهم للخبر من غلطٍ ونسيان، فإذا صحّحوا حديثاً مع وجود هذه الضوابط لا سيّما مع وجود القرائن على صحته حكمنا بإفادته العلم[١].

الآحاد الصحيحة (عموماً):

اختلف العلماء فيما تفيده أخبار الآحاد على قولين:

القول الأول: أنّها لا تفيد إلّا الظنّ، وهذا قول أكثر الأصوليين، فقد صرح الشافعي بذلك في رسالته[٢]، وعزاه أبو يعلى إلى الإمام أحمد[٣]، ونسبه أبو الحسين البصري[٤] والسرخسي[٥] وكثيرٌ من الأصوليين[٦] إلى الجمهور وفقهاء الأمصار، ومن أقوال الأئمة في ذلك:

■ قال الشافعي: «أمّا ما كان من سنّة من خبر الخاصّة الذي قد يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد، فالحجّة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم ردّ ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أنّ ذلك إحاطةٌ كما يكون نصّ الكتاب وخبر العامة عن رسول الله ﷺ»[٧]

■ وقال أبو الحسين البصري: «خبر الواحد لا يقتضي العلم»[٨] وهذه عبارة أبي الخطّاب أيضاً[٩]، ومثله قال الغزالي لكن بعبارة (لايفيد) بدل (لايقتضي)[١٠].

---

(١) مجموع الفتاوى ١/ ٢٤٩.
(٢) الرسالة ص ٤٦١.
(٣) العدة ٣/ ٨٩٨.
(٤) المعتمد ٢/ ٩٢.
(٥) أصول السرخسي ١/ ٣٢١.
(٦) كالسمعاني في القواطع، وآل تيمية في المسودّة، وابن النجار في شرح الكوكب المنير..
(٧) الرسالة ص ٤٧٩.
(٨) المعتمد ٢/ ٩٢.
(٩) التمهيد ٣/ ٧٨.
(١٠) المستصفى ٢/ ١٧٩.

▪ وقال الباقلاني: «فأمّا خبر الواحد فإنّما نظنّ أنّ النبي ﷺ قد قال ما رواه الراوي، ولا نقطع به»(١).

▪ وقال الخطيب البغدادي: «الأخبار المرويّة في كتب السنّة الصحاح، فإنّها توجب العمل ولا توجب العلم»(٢).

▪ وقال السرخسي: «خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوي، وهو دليلٌ موجبٌ للعمل بحسن الظنّ بالراوي، وترجّح جانب الصدق بظهور عدالته»(٣).

▪ وقال الجصّاص: «خبر الواحد لا يوجب العلم بمخبره»(٤).

▪ وقال أبو يعلى: «خبر الواحد لا يفيد إلّا غلبة الظنّ»(٥).

أدلّة القول الأول:

▪ **الدليل الأول**: جواز السهو والخطأ والنسيان على الواحد وكذلك الكذب ولقد قال ﷺ: «من كذب عليّ متعمّداً فليتبوأ مقعده من النار»(٦) فدلّ على إمكان ذلك(٧)، لكنّه نوقش: بأنّ الله قد تكفّل بحفظ السنّة الصحيحة لأنّها من الذكر الذي تكفّل الله بحفظه بقوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩] فلمّا تكفّل الله بحفظها علمنا أنّ هذه الأمور لا يمكن أن تقع ثمّ لا نعلمها، ولا يتّضح لنا ذلك فيها(٨).

▪ **الدليل الثاني**: ونلاحظ من حيث الواقع أنّنا لا نصدّق كلّ خبرٍ نسمعه، ولو كان خبر الواحد يفيد العلم لقطعنا بكلّ خبرٍ نسمعه، لأنّنا نجوّز كذبه لغرضٍ أو

---

(١) التقريب والإرشاد ١/ ٣١٣.
(٢) الفقيه والمتفقه ١/ ٩٦.
(٣) أصول السرخسي ١/ ١١٢.
(٤) الفصول ١/ ١٦٢.
(٥) العدة ٢/ ٥٥٦.
(٦) متفق عليه: عن أبي هريرة وعبد الله بن عمرو والزبير بن العوام وغيرهم. البخاري في العلم (١٠٧) ومسلم في المقدمة (٤).
(٧) العدة ٣/ ٩٠٤.
(٨) الإحكام لابن حزم ١/ ١١٤.

شهوة، وهذا التجويز يمنع القطع بصدقه[١]، لكنّه نوقش: بأنّه استدلالٌ في محلّ النزاع، ولا يصحّ الاستدلال بالدعوى، وقولهم إنّنا لا نصدّق كلّ خبرٍ نسمعه يفيد بتصديقهم لبعضها[٢].

■ **الدليل الثالث**: لو كان مفيداً للعلم لما تعارض خبران أحاديّان مطلقاً، ونحن نرى التعارض في كثيرٍ منها، فدلّنا على أنّها تفيد العلم[٣]، لكنّه نوقش: بأنّ التعارض لا يقع في الآحاد الصحيحة إلّا على جهة النسخ، ووقوع التعارض قد يكون سببه أنّ أحد الخبرين لم يصحّ[٤].

■ **الدليل الرابع**: إنّه قد اشتُرط في خبر الآحاد عدّة شروط، ولو كان مفيداً للعلم لما اشتُرطت كالمتواتر[٥]، لكنّه نوقش: بأنّ اشتراط الشروط في الآحاد وعدم اشتراطها في المتواتر بسبب الكثرة المغنية عن الشروط، ففي الآحاد تقوم الشروط مقام الكثرة[٦].

■ **الدليل الخامس**: لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم للزم علينا الحكم بشهادة الواحد، ولمّا لم يلزم قبول شهادة الواحد دلّنا على عدم إفادة خبر الواحد للعلم، لكنّه نوقش: بأنّ الحاكم يحكم بالبيّنات لا بعلمه، ومع ذلك هو يحكم بشهادة عدلين وهما آحاد[٧].

■ **الدليل السادس**: إنّ القلب يزداد تصديقاً كلمّا ازداد عدد المخبرين، ولو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لما حصلت هذه الزيادة[٨]، لكنّه نوقش: وأجيب بأنّ هذا الدليل مبنيٌ على أنّ العلم لا يقبل الزيادة والنقصان، وهذا غير صحيح، فلا

---

(١) المعتمد ٢/ ٩٤، التمهيد ٣/ ٧٩.
(٢) الإحكام للآمدي ٢/ ٤٩.
(٣) الإحكام للآمدي ٢/ ٥٠.
(٤) الإحكام لابن حزم ١/ ١٢٨.
(٥) التبصرة ص ٢٩٩، المحصول ٢/ ١٤٢.
(٦) مجموع الفتاوى ١٨/ ٥٠.
(٧) العدة ٣/ ٩٠٢.
(٨) الإحكام للآمدي ٢/ ٥٠.

نسلّم ما بُني عليه، وزيادة العلم تكون عندما لا يفيد خبر الواحد العلم، أمّا إذا أفاد فلا تحصل حينئذٍ زيادة[١].

■ **الدليل السابع**: لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لجاز نسخ القرآن والمتواتر من السنّة به، وذلك لا يجوز ممّا يدلّنا أنّه يفيد القطع[٢]، لكنّه نوقش: بأنّنا لا نسلّم عدم جواز نسخ القرآن والسنّة المتواترة بخبر الآحاد، إذ يجوز ذلك عند كثيرٍ من أهل العلم، وكذلك فإنّ جواز النسخ وعدمه فرعٌ عن أصل المسألة، وهي إفادة الآحاد للعلم والقطع، فلا تُجعل المسألة مقلوبة فيصبح الفرع أصلاً والأصل فرعاً[٣].

■ **الدليل الثامن**: لو أفاد خبر الواحد العلم للزم تصديق من ادّعى النبوّة بمجرّد قوله أنا نبي دون الاعتماد على دليل المعجزات وهذا باطل، وخبر الآحاد لا يفيد العلم بمجرّده[٤]، لكنّه نوقش: بأنّ القرائن المحيطة بإخبار مدّعي النبوّة تدلّ على كذبه لا على صدقه، فهو كخبر من يُتهم بالكذب، فلا يُقبل لهذا[٥].

■ **الدليل التاسع**: إذا تعارض متواتر وخبر آحاد فإنّ المتواتر يُقدّم عليه، ولو كان مساوياً له في إفادة العلم لم يصح تقديمه عليه ابتداءً[٦]، لكنّه نوقش: بأنّ الدليل مبنيٌ على أساس أنّ القطع مرتبةٌ واحدة، والمخالف لا يسلّم بذلك، لأنّ القطع يتفاوت وليس على مرتبةٍ واحدة، فالمتواتر يفيد قطعاً ذا مرتبةٍ أعلى، وكذلك قد يقال باستحالة تعارضهما ابتداءً متى ما صحّ الآحاد، فهما مفيدان للعلم فلا يتعارضان[٧].

---

(١) الإحكام للآمدي ٢/ ٥٤.
(٢) التمهيد ٣/ ٧٩.
(٣) المسودّة ص ٢٤٧.
(٤) التبصرة ص ٢٩٩.
(٥) الإحكام للآمدي ٢/ ٥٥.
(٦) التمهيد ٣/ ٧٩.
(٧) بيان المختصر ١/ ٦٥٩.

القول الثاني: أنّها تفيد القطع، وهذا القول رواية لأحمد اختارها بعض أصحابه[١]، ونُسب إلى مالك[٢]، وقال به بعض المحدّثين[٣]، وبعض أهل الظاهر[٤]، وممّن قال بذلك:

■ ابن حزم إذ يقول: «ما نقله الواحد عن الواحد فهذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به، ووجب العلم بصحته أيضاً»[٥]

■ وقال ابن قيّم الجوزيّة: «أمّا خبر الواحد الذي أوجبت الشريعة تصديق مثله والعمل به، بأن يكون خبر عدلٍ معروفٍ بالصدق والضبط والحفظ، فهذا في إفادته للعلم قولان، هما روايتان منصوصتان عن أحمد، إحداهما: أنّه يفيد العلم أيضاً، وهو أحد الروايتين عن مالك، واختاره جماعةٌ من أصحابه منهم محمد بن خويز منداد[٦]، واختاره جماعةٌ من أصحاب أحمد، واختاره الحارث المحاسبي، وهو قول جمهور أهل الظاهر، وجمهور أهل الحديث، وعلى هذا فيحلف على مضمونه ويشهد به، والقول الثاني: أنّه لا يوجب العلم، وهو قول جمهور أهل الكلام، وأكثر المتأخرين من الفقهاء وجماعة من أهل الحديث»[٧] ثمّ ذكر ابن القيّم الأدلة على ذلك.

أدلّة القول الثاني:

■ **الدليل الأول**: قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحِجر: ٩] ووجه الاستدلال: إنّ الله تعالى تكفّل بحفظ الذكر، ومنه السنّة

---

(١) انظر العدّة ٣/ ٨٩٩، التمهيد ٣/ ٧٨.
(٢) نسبه إلى ابن خويز منداد الباجي في إحكام الفصول ص ٢٤١.
(٣) نسبه إليهم الشيرازي في اللمع ص ٤٠، وكذلك الغزالي في المستصفى ٢/ ١٧٩، وأبو الخطاب في التمهيد ٢/ ٧٨.
(٤) نسبه إليهم أبو الحسين البصري في المعتمد ٢/ ٩٢، وكذلك الآمدي في الأحكام ٢/ ٤٨، وابن قدامة في روضة الناظر ١/ ٣٦٤.
(٥) الإحكام لابن حزم ١/ ١٠٣.
(٦) محمد بن أحمد بن خويز منداد، فقيه أصولي مالكي، عاش في أواخر القرن الرابع الهجري، عزا إليه أئمة المالكية، له كتب في الأصول والخلاف وأحكام القرآن، انظر لسان الميزان ٥/ ٢٩١.
(٧) مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٨٤.

الصحيحة، وعلى هذا نأمن وقوع التحريف أو الكذب أو النسيان فيه على وجهٍ لا نعلم فيه ذلك، وهذا يدلّنا على أنّ المنقول إلينا الذي لا معارض له هو قوله ﷺ قطعاً(١)، ونوقش هذا الاستدلال: بأنّ الذكر في الآية لا يشمل السنّة بل المراد القرآن الكريم فقط(٢)، وأجاب ابن حزم بما يلي:

(١) بأنّ تخصيص الذكر بالقرآن تخصيص بلا مخصّص.

(٢) والذكر يشمل السنّة بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: ٤٤].

(٣) إنّ السنّة مبيّنة للقرآن، ولو جاز عليها الوهم والضياع والتبديل لما كان القرآن محفوظاً(٣).

تعقيب: هذا وإن كان كلام ابن حزم بجملته مقبولاً، لكن لا يسلم له كلّه، بحيث لو ضاع جزءٌ من السنّة لكان القرآن غير محفوظ، فهذا غير صحيح.

■ **الدليل الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النّجم: ٢٨] وقال ذامّاً: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النّجم: ٢٣] ونحو ذلك من النصوص التي تنهى عن اتباع الظنّ، ووجه الاستدلال: لو كان خبر الواحد مفيداً للظنّ لكنّا مأمورين باتّباع ما نهينا عن اتّباعه، وهذا تناقضٌ تنزّه الشريعة الغرّاء عن مثله(٤)، وأجيب عنه: بأنّ العمل بموجب خبر الآحاد ليس ظنّياً، بل هو مبنيٌ على إجماعٍ على العمل به وهذا دليلٌ قطعي(٥)، والظنّ المنهي عن اتباعه خاصٌّ بالظنّ الذي لا دليل عليه.

■ **الدليل الثالث**: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] ولمّا عدّد الفواحش قال سبحانه: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] ووجه الاستدلال: إنّ الله تعالى نهى عن اتباع ما لا علم لنا به، ولو كان خبر

---

(١) الإحكام لابن حزم ١/ ١١٤.
(٢) العدة ٣/ ٩٠٤.
(٣) الإحكام لابن حزم ١/ ١١٤ وما بعدها..
(٤) الإحكام لابن حزم ١/١١٨.
(٥) الإحكام للآمدي ٢/ ٥٢، العدّة ٣/ ٨٧٤.

الواحد يفيد الظنّ لا العلم لكنّا منهيين عن اتباعه والعمل به، وهذا مخالفٌ للإجماع[١]، وأجيب عنه:

(١) إنّ الظنّ الغالب يُسمّى علماً كما قال تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يُوسُف: ٨١] وهذا كان سماعاً من مخبرٍ أخبرهم، وقوله كذلك: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [المُمتَحنَة: ١٠] وهذا إنّما كان بالاعتماد على الظاهر[٢].

(٢) إنّ العمل بأخبار الآحاد ثابت بأدلّةٍ قطعيّة، ولا مانع من دلالة الأدلّة القطعيّة على وجوب العمل به[٣].

(٣) المراد بهذه الآيات المسائل التي يطلب فيها القطع كالاعتقاد، لا جميع المسائل[٤].

(٤) إنّ المراد بالعلم في هذه الآيات ليس مقتصراً على القطع، بل يشمل ما كان معلوماً بطريق القطع أو من طريق الظاهر، ومن هنا يتبيّن أنّ المراد بالآيات النهي عن العمل بالشكوك، والدليل على ذلك جواز العمل بشهادة الشهود وخبر المفتي، وصحّة العمل بترتيب الأدلّة وهي مظنونة[٥].

■ **الدليل الرابع**: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحُجرَات: ٦] وفي القراءة المتواترة (فتثبّتوا)[٦]، ووجه الاستدلال: إنّ خبر الواحد العدل يقبل بدون تثبت منه لأنّه يفيد العلم، ولو لم يفد ذلك لما كان فائدة بذكر الفاسق هنا والتثبت من خبره[٧]، ونوقش هذا الدليل: بأنّ البيان والتثبت يحصلان بالبيِّنة والظنيّة.

---

(١) التمهيد ٣/ ٨٠.
(٢) أصول السرخسي ١/ ٣٢٦، كشف الأسرار ٢/ ١٩.
(٣) المستصفى ١/ ١٥٤، المحصول ٢/ ٢٠٦.
(٤) بيان المختصر ١/ ٦٦١.
(٥) التمهيد ٣/ ٨٠، الإحكام للآمدي ٢/ ٥٢.
(٦) وقراءة فتثبتوا لحمزة والكسائي وخلف، انظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٢/ ٢٥٠.
(٧) مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٩٩.

■ **الدليل الخامس**: اتفاق الصحابة رضوان الله عليهم في عهد الرسالة على ترك ما علموه يقيناً لأجل أخبار آحاد بلغتهم ممّا يدلّ على إفادتها للقطع[١]، ومن ذلك:

١ـ تحوّل أهل قباء في صلاتهم عن استقبال بيت المقدس إلى الكعبة بعدما أخبرهم الواحد بتحول القبلة، مع أنّ استقبال بيت المقدس ثابتٌ عندهم قطعاً[٢].

٢ـ وعند تحريم الخمرة بلغ بعضَ الصحابة كأبي طلحة[٣] وأبي عبيدة[٤] وأبيّ بن كعب[٥] خبرُ التحريم، وكانوا يشربون خمراً من فضيخ زهوٍ وتمر فتركوا شربها، بل قال أبو طلحة: (قم يا أنس[٦] فأهرقها)[٧] فعملوا بخبر الواحد في تحريمها، مع أنّ إباحتها ثابتةٌ عندهم يقيناً وقطعاً، ممّا يدلّنا على أنّ خبر الواحد يفيد القطع.

لكن يُجاب: بأنّهم ما تركوا القطعي ممّا علموا لأجل خبر الواحد، إنّما تركوه لقيام الأدلّة القطعيّة على وجوب العمل بخبر الآحاد.

---

(١) المسودّة ص ٢٤٧.

(٢) حديث تحويل القبلة في الصحيحين، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصلاة: باب التوجه نحو القبلة حيث كان، ومسلم في كتاب المساجد: باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة.

(٣) أبو طلحة، زيد بن سهل بن الأسود الخزرجي الأنصاري، صحابي جليل شهد بدراً والعقبة، أحد النقباء، توفي ٣٤هـ على الراجح، انظر سير أعلام النبلاء ٢/ ٢٧ وأسد الغابة ٢/ ٢٤٦.

(٤) أبو عبيدة الجراح، عامر بن عبدالله بن الجراح القرشي الفهري، أمين الأمة، صحابي جليل من السابقين الأولين والعشرة المبشرين، القائد الفاتح، توفي بطاعون عمواس ١٨هـ، انظر سير أعلام النبلاء ١/ ٥ والإصابة ٢/ ٢٤٥.

(٥) أبو المنذر، أبيّ بن كعب بن قيس الأنصاري النجاري، صحابي جليل، من قرّاء وعلماء الصحابة وكتّاب الوحي، شهد بدراً والعقبة والمشاهد، وله من المناقب الكثير، توفي بالمدينة ٢٢هـ، انظر سير أعلام النبلاء ١/ ٣٨٩ وأسد الغابة ١/ ٥٧.

(٦) أبو حمزة، أنس بن مالك بن النضر الخزرجي الأنصاري، صحابي كريم خدم رسول الله ﷺ عشر سنين، له من المناقب الكثير، عُمّر طويلاً، توفي بالبصرة ٩١هـ، انظر سير أعلام النبلاء ٣/ ٣٩٥ وأسد الغابة ١/ ١٤٨.

(٧) متفقٌ عليه: أخرجه البخاري في كتاب الأشربة: باب نزول تحريم الخمر وهي من البُسُر والتمر، ومسلم في كتاب الأشربة: باب تحريم الخمر وبيان أنّها تكون من عصير العنب والتمر والبُسر والزبيب وغيرها ممّا يُسكر..

■ **الدليل السادس**: إجماع الصحابة بصدق ما يحدّث به بعضهم بعضاً حتى قال قائلهم: (ما حدّثني أحدٌ إلّا استحلفته، وحدّثني أبو بكر[١] وصدق)[٢] ولم يكن من شأنهم أن يقول بعضهم لبعض حديثهم آحاد فلا يفيد علماً حتى يتواتر، ولم يكن بعضهم يشكّ في أخبار بعض، وبسبب هذا قال العلماء: مراسيل الصحابة مقبولة[٣].

■ **الدليل السابع**: ثبت بالتواتر أنّه ﷺ كان يرسل الآحاد إلى ملوك زمانه وغيرهم يدعوهم إلى الإسلام والعمل بشرائعه، ولو كان خبر الآحاد لا يفيد العلم لما اكتفى ﷺ بإرسال الآحاد ولبعث من يحصل العلم بإخبارهم، ولمّا كان ﷺ اقتصر على الآحاد بإخباره دلّ ذلك على إفادته للعلم، وممّن أرسلهم ﷺ معاذ[٤] رضي الله عنه، إذ قال له في حديث أخبره بها بشرائع الإسلام، ومن جملة ما قال له: (فإن هم أطاعوك فأعلمهم أنّ الله افترض عليهم صدقةً في أموالهم)[٥] ممّا يدلّ على حصول العلم بخبر الواحد[٦].

الترجيح:

■ لا يمكن أن نقول إنّ خبر الآحاد يفيد القطع مطلقاً، ولا أنّه لا يفيد العلم مطلقاً، لأنّ قول من قال إنّه لا يفيد العلم ولا القطع ينتقض بصورة واحدة، أو بمثالٍ واحد[٧].

---

(١) صديق الأمة، أبو بكر، عبدالله بن عثمان (أبي قحافة) بن عامر التيمي القرشي، أول المؤمنين بالحبيب ﷺ، وأول الخلفاء الراشدين، وأفضل الأمة بعد نبيّها، شهد المشاهد كلّها، ومناقبه أكثر من أن تحصر، توفي بالمدينة ١٣هـ، الإصابة ٢/ ٣٣٤ والأعلام ٤/ ١٠٢.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الصلاة: بابٌ في الاستغفار، والترمذي في كتاب التفسير: سورة آل عمران، وعزاه ابن حبّان في صحيحه إلى علي رضي الله عنه ٢/ ١٠.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ص ٥٧٢.

(٤) أبو عبدالرحمن، معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي، صحابي جليل فقيه قارئ، شهد المشاهد كلّها، أرسله ﷺ معلماً وداعياً وقاضياً لأهل اليمن، توفي بالطاعون في غور الأردن ٢٥هـ، انظر سير أعلام النبلاء ١/ ٥ والإصابة ٢/ ٢٤٥.

(٥) أخرجه البخاري (١٣٩٥)، ومسلم (١٩) عن ابن عباس.

(٦) أصول السرخسي ١/ ٣٢٩.

(٧) شرح تنقيح الفصول ص ٣٥٥.

■ وعلى هذا يمكن لخبر الواحد أن يفيد العلم والقطع إذا كان رواته من الثقات وتوفّرت له شروط القبول والصحّة، ولم يوجد ما يعارضه أو يضادّه، وكذلك سكوت الأمّة عن إنكاره إجماعٌ منهم على إقراره، والإجماع مفيدٌ للقطع، وما احتفّ به القرائن من باب أولى، وما تلقته الأمّة بالقبول كذلك.

■ أمّا إذا وجد ما يعارضها، أو كان خبر الثقة شاذاً، أو به علّة قادحة، فبالطبع لا يفيد العلم(١) وقد ردّ النبي ﷺ قول ذي اليدين(٢) عندما قال له: (أنسيت أم قصرت الصلاة) فقال: (كلّ ذلك لم يكن) ثمّ حمله ذلك على أن يسأل الناس (أصدق ذو اليدين؟) لأنّ في النفس ما يناقض خبره ولذلك لم يقطع به ولم يقبله(٣).




(١) انظر الباعث الحثيث ص ٢١، وتيسير مصطلح الحديث ص ٣٤.

(٢) حديث ذي اليدين في الصحيحين، والألفاظ هنا لمسلم في كتاب المساجد: باب السهو في الصلاة والسجود له، وذواليدين: واسمه الخرباق، من بني سليم، نزل بذي الخشب من المدينة، عُمّر حتى روى عنه متأخرو التابعين، واشتهر بحديث السهو في الصلاة، ولقّب بذي اليدين لطولهما، انظر أسد الغابة ٢/ ١٥٤ وفتح الباري ٣/ ١٠٠.

(٣) العدّة ٣/ ٨٦٠.

المبحث الثالث: دليل الإجماع

تعريف الإجماع:

لغةً: العزم والاتفاق[(١)].

فالعزم: ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] أي: اعزموا على أمركم مع شركائكم، وقال ﷺ: (من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له)[(٢)] أي: يعزم عليه.

والاتفاق: يقال: أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه، وقيل: المعنى الأصلي له العزم، والاتفاق لازمٌ ضروري إذا وقع من جماعة[(٣)]، واعتبره الغزالي من المشترك اللفظي[(٤)]، وقيل معنى الإجماع والاجتماع مختلف، لأن الإجماع يُضاف إلى الواحد فيقال: قد أجمعت على كذا، ولا يقال: اجتمعت إلّا مع آخر[(٥)].

اصطلاحاً: ذكر له العلماء تعريفات كثيرة:

■ تعريف الرازي: «اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمرٍ من الأمور»[(٦)].

■ تعريف الآمدي: «اتفاق جملة أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ في عصرٍ من الأعصار على حكمٍ في واقعةٍ من الوقائع»[(٧)].

---

(١) القاموس المحيط ٣/ ١٥ مادة (جمع).
(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الصوم: باب ما جاء في قوله لا صيام لمن لم يعزم من الليل ٣/ ٩٩، وأبو داود في كتاب الصيام: باب النيّة في الصيام ١/ ٥٧١ وغيرهما..
(٣) الموسوعة الفقهية ٢/ ٤٨.
(٤) المستصفى ١/ ١٧٣.
(٥) العدة ١/ ١٧٢.
(٦) المحصول ٤/ ٢٠.
(٧) الإحكام ١/ ٢٤٥.

■ تعريف ابن عبد الشكور[١]: «اتفاق المجتهدين من هذه الأمّة في عصرٍ على أمرٍ شرعي»[٢].

■ تعريف الشوكاني: «هو اتفاق مجتهدي أمّة محمد ﷺ بعد وفاته في عصرٍ من الأعصار على أمرٍ من الأمور»[٣].

■ تعريف الغزالي: «اتفاق أمّة محمد ﷺ على أمرٍ من الأمور الدينية»[٤].

■ تعريف أبي يعلى: «اتفاق علماء العصر على حكم النازلة»[٥].

■ تعريف ابن الحاجب[٦]: «اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصرٍ على أمر»[٧].

■ تعريف الكمال بن الهمام: «اتفاق مجتهدي عصرٍ من أمّة محمد ﷺ على أمرٍ شرعي»[٨].

■ تعريف ابن السبكي: «اتفاق مجتهدي الأمّة بعد وفاة محمدٍ ﷺ في عصرٍ على أيّ أمرٍ كان»[٩].

مسالك التعريفات: نلاحظ من مجموع هذه التعريفات:

■ **المسلك الأول:** حقيقة الإجماع، نجد أن جميع التعريفات اتفقت على كلمة (اتفاق).

---

(١) محب الله بن عبدالشكور البهاري الهندي، فقيه أصولي حنفي، توفي ١١١٩هـ، من مؤلفاته (مسلّم الثبوت) في أصول الفقه، و(سلم العلوم) في المنطق، انظر الأعلام ٥/ ٢٨٣.

(٢) مسلّم الثبوت ٢/ ٢١١.

(٣) إرشاد الفحول ص ٧١.

(٤) المستصفى ٢/ ٢٩٤.

(٥) العدة ١/ ١٧٠.

(٦) جمال الدين، أبو عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر، فقيه أصولي مالكي ولغوي، مات بالإسكندرية ٦٤٦هـ من مؤلفاته (مختصر الفقه) و(منتهى السول في علمي الجدل والأصول) و(الكافية) في النحو و(الشافية) في الصرف، و(المختصر منتهى السول) في الأصول، انظر شذرات الذهب ٥/ ٢٣٤ والأعلام ٤/ ٢١١.

(٧) شرح المختصر ٢/ ٢٩.

(٨) تيسير التحرير ٣/ ٢٤٤.

(٩) حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/ ١٧٦.

■ **المسلك الثاني**: أهل الإجماع، وفيه أمران:

(الأول): جميع، أهل، أمة.

(الثاني): أهل الحل والعقد، المجتهدون، العلماء.

■ **المسلك الثالث**: زمن الاجتهاد، وفيه أمران:

(الأول): في أي عصر من العصور.

(الثاني): بعد عصر النبي ﷺ.

■ **المسلك الرابع**: المجمع عليه، وردت عبارات مختلفة: أمرٌ من الأمور، حكمٌ في واقعة، أمرٌ شرعي، أمرٌ ديني، حكم النازلة.

مناقشة هذه المسالك:

أما المسلك الأول: فقد اتفقت العبارات على إيراد كلمة (اتفاق).

وأما المسلك الثاني: فكلمة (جميع) هي الأولى، حتى لا يتصور أن الإجماع مقصورٌ على بعض المجتهدين، أو على الخلفاء الراشدين، أو على أهل المدينة دون غيرهم، فلا عبرة باجتماع البعض، لان الأدلة أوجبت إجماع الكل لا البعض، ولأن قول بعضهم ليس أولى من قول البعض الآخر، وكذلك فالمجتهدون هم أهل الإجماع، فلا عبرة بإجماع العوام ولا بخلافهم، وأما عبارة (أهل الحل والعقد) فغير مانعة، لدخول أهل السياسة وقادة الحرب وهم لا مدخل لهم في الإجماع إلا برتبة الاجتهاد، وكذلك فالعلماء قد لا يصلون إلا رتبة الاجتهاد فلا عبرة بإجماعهم، وأما قيد بعضهم بأنّهم (من أمة محمدٍ ﷺ) فخرج بذلك إجماع غيرهم من الأمم، وكذلك اتفاق الأمم السابقة.

وأما المسلك الثالث: فلا بد فيه من قيدين:

(الأول) حصول الإجماع في أي عصر حتى لا يتوهم أن المراد بالمجتهدين جميع المجتهدين في كل العصور إلى يوم القيامة، وهذا باطل، لأنه على هذا لا ينعقد الإجماع إلى يوم القيامة، وبعد يوم القيامة لا حاجة إليه، وكذلك يُعتدّ بإجماع المجتهدين في عصرٍ ما، فلا عبرة بمن صار مجتهداً بعده ولم يكن مجتهداً فيه.

(الثاني) بعد عصر النبي ﷺ، فلا حجة للإجماع بوجود المعصوم ﷺ، لأنه إن وافقهم فالحجة في قوله دون قولهم، وإن خالفهم فلا قيمة لاتفاقهم هذا.

وأما المسلك الرابع: فقد حصل فيه اختلافٌ كبير، فقولهم: (على أمرٍ من الأمور) يشمل العقليات والشرعيات والعرفيات واللغويات، وقد اعترض بعض العلماء على ذلك كالجويني إذ يقول: «لا أثر للإجماع في العقليات فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة، فإن انتصبت لم يعضدها وفاق، ولم يعارضها شقاق، وإنما يُعتبر الإجماع في الشرعيات»[1] وكذلك مسائل الاعتقاد والتي تتوقف عليها حجيّة الإجماع كوجود الباري سبحانه، ورسالة النبي ﷺ، فلا يُحتجّ عليها بالإجماع لئلّا يلزم الدور، لذا ترجّح أن يكون الإجماع على (حكم شرعي)، وكذلك قولهم: (أمر) اعتُرض عليه بأنّ حقيقته في القول المخصوص للطلب، وعلى هذا لا يُشترط في تحقق الإجماع وانعقاده انقراض عهد المجمعين، ولا عدمُ سبقِ خلافٍ مستقر، ولا العدالة، ولا بلوغ عدد المجتهدين التواتر، لأنّ الحجة في قولهم لصيانة الأمّة عن الخطأ، لكن قد يكون لهذه الملاحظات أثرٌ في قطعيّة الإجماع أو ظنيّته، كما سأبيّن في مسائل الإجماع إن شاء الله تعالى، وكذلك لمستند الإجماع أثرٌ في قطعيته أو ظنيّته، ولا عبرة بمخالفة مجتهدي أهل البدع المكفّرة، وعلى خلافٍ في المفسّقة.

■ تعريف الموسوعة الفقهية للإجماع: «اتفاق جميع المجتهدين من أمّة محمد ﷺ في عصرٍ ما بعد عصره ﷺ على أمرٍ شرعي»[2].

التعريف المختار: والذي أختاره بعد استعراض هذه التعريفات أنّ الإجماع هو:

(اتفاق جميع المجتهدين من أمّة محمد ﷺ في عصرٍ ما بعد عصره ﷺ على حكمٍ شرعي)

(١) البرهان ١/٧١٧.
(٢) الموسوعة الفقهية ٢/٤٨.

حجيّة الإجماع:

اتفق علماء المسلمين على أنّ الإجماع حجّةٌ شرعيّة يجب العمل به على كلّ مسلم[١]، وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظّام من المعتزلة، وخلاف النظّام مبنيٌ على أنّه فسّر الإجماع التي جاءت النصوص بحجيّته بأنّه كلّ قولٍ قامت حجّته، وهذا كما قال الغزالي مخالفٌ للغة العرب ولعرف أهل الإسلام[٢]، ولقد ناقش الأصوليون منكري الإجماع وألزموهم الحجّة[٣]، وأمّا الأدلّة على حجيّة الإجماع فكثيرةٌ في الكتاب والسنّة والمعقول، ويمكن الرجوع إليها في كتب الأصول[٤].

ما يفيده الإجماع من حيث القطع والظن:

هناك مسائل أثّرت عند العلماء من حيث القطع والظنّ في بحث الإجماع، فمن هذه المسائل:

- طريقة انعقاد الإجماع: صريح أو سكوتي.
- فيمن ينعقد فيهم: بلوغهم عدد التواتر أو لا.
- من حيث المستند: على دليلٍ قطعي أو ظنّي، أو نصٍّ أو قياس . . .إلخ.
- من حيث نقل هذا الإجماع: نقل تواتر أو آحاد.

المسألة الأولى: مفاد الإجماع الصريح: اختلف العلماء في مفاده على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنّه يفيد القطع، وهذا مذهب الجمهور.

---

(١) الرسالة ص ٤٠٣، البرهان ١/ ٦٧٥، أصول السرخسي ١/ ٢٩٥، التمهيد ٣/ ٢٢٤، تنقيح الفصول ص٣٢٢. .

(٢) المستصفى ٢/ ٢٩٤.

(٣) انظر شرح الإسنوي على المنهاج ٢/ ٣٣٨، فواتح الرحموت ٢/ ٢١٢، شرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٠، المعتمد ٢/ ٥٣١.

(٤) انظر على سبيل المثال المحصول للرازي فقد أسهب في بيان أدلّة الإجماع ٤/ ٣٥ وما بعدها. .

- قال الجويني: «الإجماع حجّة قاطعة»[١]
- وقال الشيرازي: «إجماع العلماء على حكم الحادثة حجّةٌ مقطوعٌ بها»[٢]
- قال الجصّاص: «الإجماع لا يجوز وقوع الخطأ فيه»[٣]
- وقال السرخسي: «إجماع هذه الأمّة إنّما كان حجّة موجبةً للعلم بالسماع من رسول الله ﷺ أنّ الله تعالى لا يجمع أمّته على الضلالة»[٤]
- قال أبو يعلى: «الإجماع حجّة مقطوعٌ عليها، يجب المصير إليها، وتحرم مخالفته، ولا يجوز أن تجتمع الأمّة على خطأ»[٥]
- قال الباجي: «إجماع الأمّة صوابٌ مقطوعٌ عليه»[٦]
- قال ابن حزم: «وهكذا كلّ ما جاء هذا المجيء فهو إجماعٌ مقطوعٌ على صحته من كلّ مسلمٍ علمه أو بلغه»[٧]

ومن ذهب إلى قطعيته أكثر من أن يُحصروا: فمنهم الباقلاني[٨] والزركشي[٩] وابن النجار[١٠] وأبوالحسين البصري[١١] والخطيب البغدادي[١٢] والغزالي[١٣] وأبو الخطاب[١٤] وابن قدامة[١٥] والقرافي[١٦] والخبازي[١٧] والنسفي[١٨] والطوفي[١٩] والسمعاني[٢٠] والسمرقندي[٢١] وابن العربي[٢٢] وابن تيمية[٢٣] وغيرهم كثيرون.

---

(١) البرهان ١/ ٦٧٩.
(٢) التبصرة ص ٣٤٩.
(٣) الفصول ٣/ ٣٤٦.
(٤) أصول السرخسي ١/ ٢٧٩.
(٥) العدة ٤/ ١٠٥٨.
(٦) إحكام الفصول ص ٤٣٥.
(٧) الإحكام لابن حزم ١/ ٥٦٢.
(٨) التقريب والإرشاد ١/ ٢٢١.
(٩) البحر المحيط ٤/ ٤٤٣.
(١٠) شرح الكوكب المنير ٢/ ٢١٤.
(١١) المعتمد ١/ ٢٣٩.
(١٢) الفقيه والتفقه ١/ ١٥٤.
(١٣) المستصفى ٢/ ٣٩٠.
(١٤) التمهيد ١/ ١٦.
(١٥) روضة الناظر ١/ ٣٦٥.
(١٦) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٧.
(١٧) المغني ص ٣٧٣.
(١٨) أصول النسفي ٢/ ١٨٩.
(١٩) شرح مختصر الروضة ١/ ١٦٢.
(٢٠) قواطع الأدلة ٣٠٧.
(٢١) ميزان الأصول ص ٥٣٤.
(٢٢) المحصول لابن العربي ص ٥١١.
(٢٣) مجموع الفتاوى ٧/ ٣٩.

أدلّة القول الأول:

■ **الدليل الأول:** استقراء نصوص الشريعة دلّت بمجملها على أنّ الإجماع دليلٌ معصوم من الخطأ، ومن هذا الاستقراء حصل القطع كما يحصل القطع بالمتواتر المعنوي[١].

■ **الدليل الثاني:** أنّ الإجماع قد يُقدّم في الاستدلال على النصّ القاطع من الكتاب والسنّة وهذا ثابت بالإجماع، ولا يُقدّم على القطعي ما ليس قطعيّاً، فدلّنا ذلك على أنّ الإجماع مقطوعٌ به، إلّا لتعارض الإجماع على تقديم القاطع مع الإجماع على تقديم الإجماع على النصّ القاطع، وتعارض الإجماعين مُحال[٢].

لكن اعتُرض عليه: بأنّ الآحاد الخاص (وهو ظنّي) يُقدّم على عموم الكتاب مع أنّه قطعي[٣].

وأجيب عنه: بأنّ عموم الكتاب ليس قطعياً من كلّ وجه، فيمكن تقديم الآحاد الخاص عليه[٤].

■ **الدليل الثالث:** دليل العادة الجارية بأنّ اتفاق أهل الإجماع وقد كثر عددهم بأن يذهلوا عن مسلك الحق، مع كثرة بحثهم وإغراقهم في الفحص عن مآخذ الأحكام، فتقدير الغلط عليهم كتقديره في امتناع التواطؤ منهم على الكذب في المتواتر إذا أخبروا عن محسوس[٥].

القول الثاني: إنّه يفيد الظنّ.

ومبنى هذا القول على أنّ أدلّة الإجماع ظنيّة، والمبني على الظنّ لا يفيد أكثر من الظنّ[٦].

---

(١) انظر شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٨.
(٢) بيان المختصر ١/ ٥٣٥.
(٣) الفائق ٤/ ١٣٣.
(٤) الإحكام للآمدي ٢/ ٣٥١.
(٥) البرهان ١/ ٦٧٩، شرح الكوكب المنير ٢/ ٢٢٣.
(٦) المحصول ٢/ ٩٨، البحر المحيط ٤/ ٥٢٧، بيان المختصر ١/ ٢٥.

■ قال الرازي: «أصل الإجماع قاعدةٌ ظنيّة»[١] وقال أيضاً: «أدلّة أصل الإجماع ليست مفيدةً للعلم فما تفرّع عليها أولى ألّا يفيد العلم، بل غايته الظنّ»[٢]

■ ولقد أجاب الشاطبي فقال: «الأدلّة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلّةٍ ظنيّة تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإنّ للاجتماع من القوّة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع وهذا نوعٌ منه، فإذا حصل من استقراء أدلّة المسألة مجموعٌ يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيهٌ بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم[٣] المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما، ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلّا فلو استدلّ مستدلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرّده نظراً من أوجه، لكن حفّ ذلك من الأدلّة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشكّ فيه إلّا شاكٌّ في أصل الدين»[٤]

■ وكذلك ذكر القرافي هذا القول فقال: «القائل بأنّه ظنّي يلاحظ ما يستدلّ به العلماء من ظواهر الآيات والأحاديث التي لا تفيد الظنّ، وما أصله الظنّ أولى أن يكون ظنيّاً»[٥] ثمّ ردّ على هذا القول فقال: «وليس هذا مقصود العلماء، بل هذا الخبر مضاف إلى الاستقراء التام الحاصل من تتبع موارد الشريعة أو مصادرها، فيحصل من ذلك المجموع القطع بذلك المدلول وأنّ الإجماع حجّة، والعلماء في الكتب ينبّهون بتلك الجزئيات من النصوص على ذلك الاستقراء الكلّي، وليس من الممكن أن يضعوا ذلك المفيد للقطع في كتاب، كما أنّ المنبّه على سخاء حاتم في

(١) المحصول ٢/ ٧٤.
(٢) المحصول ٢/ ٩٨.
(٣) أبو عدي، حاتم بن عبدالله بن سعد بن الحشرج الطائي القحطاني، فارس من أجواد العرب، ضرب المثل بجوده له بعض الأشعار، توفي ٤٦ق هـ وانظر الأعلام ٢/ ١٥١.
(٤) الموافقات ١/ ٢٤.
(٥) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٨.

كتابه يذكر حكاياتٍ عديدة، وهي وإن كثرت لا تفيد القطع، لكنّ القطع حاصلٌ بسخائه بالاستقراء التام»[١].

■ وانتقد الرازي هذا القول فقال: «فلو أثبتناه دليلاً ظنياً لكان هذا تخطئةً لكلّ الأمّة، وذلك يقدح في الإجماع»[٢].

الترجيح: يتبين ممّا سبق أنّ الإجماع الصريح إذا انعقد يفيد القطع، وذلك لقوّة أدلّة القائلين بذلك، وسلامتها من المعارضة، وضعف أدلّة القول الثاني، وتناقض أقوال من نسبت إليهم كالرازي مثلاً، وعلى هذا فالإجماع الصريح يفيد القطع، لكن يبقى في هذا الموضوع مسألةٌ تعتمد على نقل الإجماع بحيث لو نُقل متواتراً أو آحاداً، فلو نُقل متواتراً بعد عصره فهو يفيد القطع كمن شهده وأدركه في زمنه، وأمّا إذا نقل الإجماع آحاداً فلم يُنقل عن أحدٍ من أهل العلم إفادته للقطع، بل جلّ ما نُقل أنّه يفيد الظنّ، قال عبدالعزيز البخاري: «اختُلف في الإجماع المنقول بلسان الآحاد، بعدما اتفقوا أنّه لا يوجب العلم، أنّه هل يوجب العمل أم لا؟»[٣] وعلى هذا يكون الخلاف في هذه المسألة في لزوم العمل به مع إفادته للظنّ على قولين:

القول الأول: لزوم العمل به، وهو قول الجمهور.

■ قال الرازي: «الإجماع المروي بطريق الآحاد حجّةٌ خلافاً لأكثر الناس، لنا: إنّ ظنّ وجوب العمل به حاصلٌ فوجب العمل به دفعاً للضرر المظنون، ولأنّ الإجماع نوعٌ من الحجّة فيجوز التمسك بمظنونه، كما يجوز بمعلومه قياساً على السنّة، ولأنّا بيّنا أنّ أصل الإجماع قاعدةٌ ظنيّة، فكيف القول بتفاصيله؟»[٤]

■ وقال النسفي في حديثه عن نقل الإجماع عن السلف: «إذا انتقل إلينا بالأفراد كان كنقل السنّة بالآحاد، فكان يقيناً بأصله مقدّماً على القياس، موجباً للعمل دون يقين»[٥].

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٩.
(٢) المحصول ٢/ ١٨.
(٣) كشف الأسرار ٣/ ٤٨٥.
(٤) المحصول ٢/ ٧٣.
(٥) كشف الأسرار للنسفي ٢/ ١٩٣.

■ وقال الأصفهاني: «الإجماع الظنّي وهو السكوتي والمنقول بطريق الآحاد»[١]

■ وقال صفي الدين الهندي[٢]: «الإجماع المروي بطريق الآحاد حجّة»[٣]

■ وقال أبو الخطاب: «إنّ نقل الإجماع بالآحاد يلزمنا العمل به، كنقل القراءة الشاذّة ونقل خبر رسول الله ﷺ، أمّا العلم فلا يحصل إلّا بنقل التواتر»[٤]

■ وقال ابن قدامة: «والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظنّ فيكون ذلك دليلاً»[٥]

■ وقال القرافي: «الإجماع المروي بأخبار الآحاد المظنونة حجّةٌ خلافاً لأكثر الناس، لأنّ هذه الإجماعات وإذا لم تفد العلم فهي تفيد الظنّ»[٦]

القول الثاني: لا يلزم العمل به، وهو قول بعض الحنفيّة والشافعية والحنابلة كالغزالي[٧] وابن قدامة[٨].

دليل القول الثاني: ويستدلّ هؤلاء بأنّ الإجماع حجّة قطعيّة وخبر الواحد إنّما يفيد الظنّ، ولا يجوز إثبات القطعي بما لا يفيد إلّا الظنّ[٩].

الترجيح: إنّ الإجماع المنقول بالآحاد يفيد الظنّ، لكن يلزمنا العمل به.

(١) وذلك لأنّ الإجماع حجّة، فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه.

---

(١) بيان المختصر ١/ ٦١٧.
(٢) صفي الدين، أبو عبدالله، محمد بن عبدالرحيم بن محمد الأرموي الهندي، فقيه أصولي شافعي، توفي بدمشق ٧١٥هـ، ومن مؤلفاته (نهاية الوصول إلى علم الأصول) و(الفائق) في أصول الدين و(الزبدة) في علم الكلام، انظر الأعلام ٦/ ٢٠٠ وطبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٥٣٤.
(٣) الفائق ٤/ ٢١٠.
(٤) التمهيد ٣/ ٣٢٣.
(٥) روضة الناظر ٢/ ٥٠١.
(٦) شرح تنقيح الفصول ص ٣٣٢.
(٧) المستصفى ٢/ ٢٠٤.
(٨) روضة الناظر ٢/ ٥٠٠.
(٩) المستصفى ٢/ ٤٠٢، روضة الناظر ٢/ ٥٠٠.

(٢) وهو كذلك كسنّة الآحاد التي تفيد الظنّ وتلزم العمل.

المسألة الثانية: مفاد الإجماع السكوتي.

تعريف الإجماع السكوتي: لغةً: مرّ معنا فيما مضى تعريف (الإجماع)، وأمّا (السكوتي): فمن فعل (سكت) بمعنى سكن وغلب إطلاق السكوت على خلاف الكلام[١].

واصطلاحاً: فيراد به: (**أن يقول المجتهد قولاً يظهر في علماء عصره، وينتشر بينهم فلا يُعرف له مخالف**)[٢] وعلى هذا فيُشترط في الإجماع السكوتي شرطان:

(١) انتشار قول المجتهد، ومعرفة بقيّة المجتهدين لرأيه.

(٢) سكوتهم بعد معرفتهم، وكذلك عدم إنكارهم أو اعتراضهم بعد مضيّ مدّة يمكن فيها تأمّل المسألة وبحثها.

مفاد الإجماع السكوتي: اختلف العلماء في مفاد الإجماع السكوتي على قولين:

القول الأول: يفيد القطع، لكن اختلفوا في حقيقة القطع:

- فمنهم من يرى أنّه إجماعٌ قطعي.
- ومنهم من يرى أنّه حجّةٌ قطعيّة، وليس إجماعاً.

فممّن يرى أنّه إجماعٌ قطعي:

- الشاشي حيث يقول: «الإجماع بنصّ البعض وسكوت الباقين، فهو بمنزلة المتواتر»[٣].

- ويقول السرخسي: «السكوت دليل الموافقة، ونحن نعلم أنّه قد كان عند الصحابة أنّ إجماعهم حجّة موجبة للعلم قطعاً، فإذا علم الساكت هذا يفترض عليه بيان ما عنده ليتحقق الخلاف ويخرج ما اشتهر من أن يكون حكم الحادثة قطعاً»[٤].

---

(١) تهذيب الصحاح ١/ ١١١.
(٢) قواطع الأدلّة ٣/ ١٠٨٧.
(٣) أصول الشاشي ص ٢٩١.
(٤) أصول السرخسي ١/ ٣٠٩.

■ وقال السمعاني: «إذا قال الصحابي قولاً وظهر في الصحابة وانتشر، ولم يُعرف له مخالف كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به»(١).

■ وقال الشيرازي: «إذا قال الصحابي قولاً وظهر ذلك في علماء الصحابة وانتشر، ولم يُعرف له مخالف كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به»(٢).

وممّن يرى أنّه حجّة قطعيّة، وليس إجماعاً:

■ أبو يعلى فقال: «ومن أصحاب الشافعي من قال يكون حجّةً مقطوعاً بها ولا يكون إجماعاً»(٣).

■ وذكر آل تيمية في المسودّة الوجهين، وهما قولان للحنابلة: «وإن انتشر بين الصحابة من طريق الفتيا كان حجّةً مقطوعاً بها، وهل يُسمّى إجماعاً ؟ ففيه وجهان»(٤).

■ ونقل الزركشي هذين القولين عن الشافعية فقال: «إنّه حجّة مقطوعٌ بها وهل يكون إجماعاً ؟ فيه قولان، وقيل وجهان، أحدهما وبه قال الأكثرون أنّه يكون إجماعاً» إلى أن يقول «والثاني المنع» ثمّ قال: «وهذا الخلاف راجعٌ إلى الاسم، لأنّه لا خلاف أنّه حجّة يجب اتباعه ويحرم مخالفته قطعاً»(٥) وعلى كلا القولين فالإجماع السكوتي قطعي.

أدلّة القول الأول:

■ **الدليل الأول:** عموم أدلّة قطعيّة الإجماع فإنّها تشمل السكوتي، إذ هو واحدٌ من أفراد الإجماع فيكون قطعياً مثلها، قال السمرقندي: «وأمّا بيان أنّ الإجماع الذي هو حجّة قطعيّة نوعٌ واحدٌ أو أنواع، فقد ذكر بعض مشايخنا الإجماع على أقسام، وجعل البعض موجباً للعلم قطعاً دون البعض، وهذا ليس بصحيح، وإنّما الصحيح أنّ ما هو إجماعٌ فهو حجّة قطعيّة لما ذكرنا من الدلائل»(٦).

---

(١) قواطع الأدلّة ٣/ ١٠٨٧.
(٢) التبصرة ص ٣٩١.
(٣) العدّة ٤/ ١١٧١.
(٤) المسودّة ص ٣٣٥.
(٥) البحر المحيط ٤/ ٤٩٧ وما بعدها..
(٦) ميزان الأصول ص ٥٥٠.

■ **الدليل الثاني**: إنّ العادة جاريةٌ بأنّ من لديه رأياً يخالف به رأي غيره أن يُظهر هذا الرأي، ثمّ إنّ هناك داعياً لإظهاره، وهو أنّه إن لم يُظهر رأيه اعتبر رأي غيره هو الصواب، قال السرخسي: «فتبيّن باعتبار هذه العادة أنّ السكوت دليلُ الموافقة، ونحن نعلم أنّه قد كان عند الصحابة أنّ إجماعهم حجّة موجبةٌ للعلم قطعاً، فإذا علم الساكت هذا يُفترض عليه بيان ما عنده ليتحقق الخلاف، ويخرج ما اشتهر من أن يكون حكم الحادثة قطعاً»(١).

القول الثاني: **إنّ الإجماع السكوتي يفيد الظنّ**، وذهب إلى هذا أيضاً كثيرٌ من العلماء:

■ قال الآمدي: «الإجماع السكوتي ظنّي، والاحتجاج به ظاهرٌ لا قطعي»(٢).

■ قال الطوفي: «الإجماع ظنّي أو قطعي، فالظنّي كالسكوتي تواتراً أو آحاداً»(٣).

■ وعدّه ابن قُدامة من الإجماع الظنّي بأن «يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين»(٤).

■ وقال ابن تيمية: «وأمّا الظنّي فهو الإجماع الإقراري»(٥).

■ وقال الأصفهاني: «الإجماع الظنّي وهو السكوتي»(٦).

أدلّة القول الثاني:

■ **الدليل الأول**: إنّ السكوت ليس دليلاً صريحاً على الموافقة فقد يُحمل على احتمالات عدّة:

١ـ إنّ المجتهد لم يجتهد أصلاً في النظر.

٢ـ أو اجتهد ولم يزل في طور النظر.

---

(١) أصول السرخسي ١/ ٣٠٩.

(٢) الإحكام ١/ ٣١٥.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/ ١٣٦.

(٤) روضة الناظر ٢/ ٥٠٠.

(٥) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٦٧.

(٦) شرح المنهاج ١/ ٤١.

٣ـ أو يرى أنّ كلّ مجتهدٍ مصيب، فلم ينكر عليه.

٤ـ أو أنّه ظنّ أنّ غيره كفاه الاعتراض.

٥ـ أو قد لا يُظهر رأيه خوفاً.

ومع وجود الاشتباه يبطل الاحتجاج، وإلى هذا أشار السمعاني حيث يقول: «لا بُدّ من وجود شبهة في هذا الإجماع بالوجوه التي ذكرها الخصوم، فيكون إجماعاً مستدلاً عليه، ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع»[١].

ويجاب عليه: إنّ هذه الاحتمالات وإن كانت ممكنة عقلاً، لكن لم يقم أيّ دليلٍ على وجودها، والاحتمال المجرّد عن دليل لا يقدح في القطعيّة، بل دلّ الشرع وجرت العادة على منع حصول الخطأ في الأمّة، وعدم وجود من ينكره، ولو سلّمنا من أجل إمكان هذه الاحتمالات فمُنع الإجماع، فيؤدّي ذلك إلى عدم القائل بالحق في العصر كلّه.

■ **الدليل الثاني**: لمّا كان الإجماع السكوتي مختلفاً في حجيّته فلا يمكن أن يكون قطعياً مع وجود هذا الاختلاف، إذ لو كان قطعياً لانتفى الخلاف، قال الزركشي: «الحق التفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فحجّةٌ قطعيّة، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي»[٢] ويقول ابن قدامة: «والمظنون ما اختلّ فيه أحد القيدين بأن يوجد مع الاختلاف فيه»[٣].

ويمكن أن يجاب: ليس كلّ خلاف يكون معتبراً، والاختلاف في حجيّة الدليل لا ينفي كونه قطعياً، بدليل أنّ هناك من خالف في الإجماع الصريح، ولم يمنع ذلك من قطعيته.

■ قال القرافي: «الدليل القطعي قد تعرض فيه الشبهات، ولذلك اختلف العقلاء في حدوث العالم وكثير من المسائل العقليات القطعيات»[٤].

(١) قواطع الأدلّة ٣/ ١٠٩٦.
(٢) البحر المحيط ٤/ ٤٤٣.
(٣) روضة الناظر ٢/ ٥٠٠.
(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٠.

■ وجاء في المسودّة: «كثيرٌ من مسائل الفروع قطعي وإن كان فيها خلاف»[١].

الترجيح: إنّ الإجماع السكوتي يفيد القطع متى عُلم فيه عدم المخالف.

■ لعموم أدلّة قطعيّة الإجماع.

■ ولأنّ المخالف في العادة حريصٌ على إظهار رأيه، ولا سيّما إذا عُلم أنّ الإجماع انعقد أو سينعقد على خلافه.

■ وكذلك فإنّ الإجماعات من هذا القبيل، وإن لم يكن الإجماع مفيداً للقطع انتفت فائدة القول بأنّ الإجماع مفيدٌ للقطع.

■ وكذلك قوله ﷺ: «لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرين على الحق»[٢] فلا بُدّ أن يوجد فيها من يقول بالحق ويظهر قوله، فإن لم يكن القول ظاهراً دلّ على ضعفه، وعلى أنّه ليس الحق.

المسألة الثالثة: مفاد الإجماع المسبوق بخلاف

تحرير المسألة: إذا اختلف مجتهدو عصرٍ في مسألةٍ وبقي الخلاف قائماً، ثمّ يجمع علماء عصرٍ تالٍ أو آخر على حدّ قول العلماء، فهل نعتبر إجماعهم قطعيّاً ؟

ومثّلوا لها بمسألةٍ مشهورة وهي: أن يختلف الصحابة في مسألةٍ على أقوال، ثمّ يحصل الإجماع في عصر التابعين على أحد هذه الأقوال، فهل يكون إجماعهم قطعياً؟.

للعلماء في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنّه يفيد الظنّ.

■ قال الشاشي: «إجماع المتأخرين على أحد أقوال السلف بمنزلة الصحيح من الآحاد»[٣] والصحيح من الآحاد يفيد الظنّ.

---

(١) المسودّة ص ٤٩٧.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب المناقب: باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية، وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة: باب قوله لا تزال طائفة . . . .

(٣) أصول الشاشي ص ٢٩١.

■ ونصّ الجصّاص على الفرق بين إجماعٍ سبقه خلاف وإجماع لم يسبقه خلاف فقال: «يُفرّق بين الإجماع الذي تقدّمه اختلاف وبين الإجماع الذي لم يسبقه خلاف في باب فسخ قضاء القاضي بخلاف أحدهما، ومنعه ذلك في الآخر، وإن كان كلّ واحدٍ منهما حجّة لا يجوز مخالفته»[١].

■ وقضاء القاضي لا يفسخ إلّا إذا خالف دليلاً قطعياً، وذكره الشيرازي، وذكر القول بإفادته القطع وردّه[٢]، وكثيرٌ من العلماء جعلوه حجّة بمنزلة خبر الآحاد في كونه موجباً للعمل غير موجب للعلم.

■ وقال السرخسي: «وعندنا هو إجماع، ولكنّه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجباً للعمل غير موجبٍ للعلم»[٣].

■ وقال ابن قدامة: «المظنون ما اختلّ فيه أحد القيدين، بأن يوجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر، وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة»[٤].

■ وقال ابن تيمية: «اختلف أهل العلم فيما يُذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلف في مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة»[٥] وخلاصة هذه النقولات كما ذكرت أنّ الإجماع المسبوق بالخلاف قد وقع النزاع في حجيّته، فكيف يفيد القطع حينئذٍ، لكن أجيب عنه: بأنّ الخلاف في الشيء لا ينفي إفادته للقطع كما نُقل الخلاف في المتواتر والإجماع الصريح.

القول الثاني: أنّه حجّة قطعيّة.

أدلّة القول الثاني:

■ **الدليل الأول:** عموم أدلّة قطعيّة الإجماع، يدخل فيها الإجماع المسبوق

---

(١) الفصول ٣/ ٣٤٠.
(٢) شرح اللمع ٢/ ٧٣١.
(٣) أصول السرخسي ١/ ٣١٨.
(٤) روضة الناظر ٢/ ٥٠٠.
(٥) مجموع الفتاوى ١١/ ٣٤١.

بالخلاف، وإن كان بعض العلماء ناقشوا هذا الدليل بأنّ الإجماع هو اتفاق كلّ المؤمنين، ووقوع الخلاف السابق للإجماع يلغي هذا الاتفاق[١].

■ **الدليل الثاني**: قياس الإجماع المسبوق بالخلاف على بقيّة الإجماعات المفيدة للقطع، والقياس يتّضح فيما لو أنّ أهل عصرٍ اختلفوا على قولين، ثمّ أجمعوا بعد ذلك على أحدهما، فإنّ هذا يُعدّ حجّة قطعيّة، ولا يُعتبر الخلاف في العصر نفسه المتقدّم للإجماع، وكذلك الخلاف المتقدّم في العصور السابقة[٢].

القول الثالث: أنّه ليس حجّةً مطلقاً لا قطعيّة ولا ظنيّة، وهو قولٌ عند الحنفيّة[٣]، واختاره بعض المالكيّة[٤]، وأكثر الشافعيّة[٥].

أدلّة القول الثالث:

■ **الدليل الأول**: قال سبحانه وتعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فعند حصول الاختلاف والتنازع يجب الرد إلى الكتاب والسنّة، فلا يُعوّل الاتفاق في عصرٍ لاحق.

ويجاب على ذلك: بأنّ الإجماع المسبوق بالخلاف أدلّته من الكتاب والسنّة، فالأخذ به ردٌّ إليهما[٦].

■ **الدليل الثاني**: وقوع الخلاف في عصرٍ إجماعٌ لتسويغ وقوع الخلاف في المسألة، وعلى هذا يجب اتباع إجماع تسويغ وقوع الخلاف لأنّه أسبق[٧].

ويجاب على ذلك:

(١) بأنّهم سوّغوا الخلاف لعدم علمهم بموضع الحق، لكن لو حصل الإجماع في عصرٍ آخر دلّنا على أنّ الحق فيما أجمعوا عليه.

---

(١) إحكام الفصول ص ٤٢٦، روضة الناظر ٢/ ٤٦٥.
(٢) إحكام الفصول ص ٤٢٨.
(٣) أصول السرخسي ١/ ٣١٩، كشف الأسرار ٣/ ٤٥٧.
(٤) إحكام الفصول ص ٤٢٥.
(٥) المستصفى ٢/ ٣٨٩، البحر المحيط ٤/ ٥٢٩.
(٦) التمهيد ٣/ ٣٠٥.
(٧) البرهان ١/ ٧١٠.

(٢) إنّ إجماع العصر الثاني إجماعٌ صريح على قولٍ واحد، فهو أولى من الإجماع غير الصريح على تسويغ الخلاف، فإذا لم يُعتبر إجماع العصر الثاني، فمن باب أولى عدم اعتبار إجماع العصر الأول[١].

■ **الدليل الثالث**: إنّ في اعتبار اتفاق العصر الثاني نسخاً للأقوال بالأقوال، ولا يقع النسخ بعد عصر الوحي، ولا يكون بين الأقوال، بل بين النصوص.

ويجاب عنه: بأنّه لا نسخ ههنا، لأنّ أهل العصر الأول سوّغوا القول الذي أجمع عليه أهل العصر اللاحق، فتسويغ الخلاف مشروط بعدم الإجماع، فإذا وقع الإجماع لم يجز المصير إلى القول الآخر فهو حكمٌ مربوطٌ بشرط ينتفي بانتفائه، وليس نسخاً[٢].

الترجيح: إنّ الإجماع المسبوق بخلاف يفيد القطع، وذلك للأدلّة الآتية:

(١) عموم أدلّة قطعيّة الإجماع.

(٢) ضعف أدلّة الأقوال الأخرى.

(٣) قوله ﷺ: «لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرين على الحق»[٣] فإذا حصل إجماعٌ في عصرٍ على أحد أقوال عصرٍ سابقٍ في مسألة، دلّ ذلك على أنّ الحقّ في إجماعهم، ولو لم يكن كذلك لم يكن من الأمّة حينئذٍ طائفةٌ ظاهرةٌ على الحق.

(٤) إنّ المخالف في عصرٍ سابقٍ زالت أهليته للاجتهاد في عصرٍ لاحق بسبب موته فلا عبرة بقوله حينئذٍ، وقوله حينئذٍ يكون وصفاً للمخالف، وبقاء الوصف بعد زوال الموصوف ممتنع.

المسألة الرابعة: مفاد إجماع علماء عصرٍ عددهم أقلّ من عدد أهل التواتر

تحرير المسألة: إذا حصل إجماع في عصرٍ من العصور على مسألةٍ ما وتبيّن أنّ المجمعين عليها كانوا أقلّ من عدد أهل التواتر عند من شرط للتواتر عدداً، فماذا يفيد إجماعهم؟.

---

(١) التمهيد ٣/ ٣٠٧.

(٢) التمهيد ٣/ ٣٠٦.

(٣) سبق تخريجه..

للعلماء ثلاثة أقوال في هذه المسألة:

القول الأول: أنّه يفيد الظنّ، إليه ذهب كثيرٌ من الأئمة كالسمعاني(١) والزركشي(٢) والشوكاني(٣).

أدلّة القول الأول:

■ فكأنّ هؤلاء رأوا بأنّ الخبر لا يفيد القطع حتى يكون متواتراً، فإن لم يبلغ رتبته من حيث العدد أفاد خبرهم الظنّ دون القطع، وقد ذكر هذا السمعاني فقال: «وقد قيل: إنّه إذا لم يبلغ عدد المجمعين عدداً يقع العلم بصدقهم ضرورةً يجب اتباعهم على قولهم، وإن لم يقطع بأنّ الحقّ في إجماعهم، كما يلزم العمل بالاجتهاد وإن لم يقطع بأنّ الحقّ فيه»(٤).

■ وعليه فإنّ الإجماع عندهم حجّةٌ مُلزمةٌ بالعمل وإن كانت إفادته للعلم ظنيّة.

وأجيب عنه:

١ـ إنّ التواتر في الأخبار يرفع عنها احتمال الكذب بحيث يستحيل التواطؤ عليه، وهنا احتمال الخطأ منتفٍ بدلالة الأدلّة السمعيّة القاطعة(٥).

٢ـ وكلّ ما يمكن أن يعرض لأهل الإجماع من تغيّرٍ أو طروء فسقٍ لا يغيّر ثبوت الحكم وقطعيّته بعد حصول الإجماع عليه(٦).

القول الثاني: أنّه يفيد القطع، وذهب إليه كثيرٌ من أهل العلم، فمنهم:

■ السرخسي حيث يقول: «والأصحّ عندنا إذا كانوا جماعةً واتفقوا قولاً أو فتوى من البعض مع سكوت الباقين فإنّه ينعقد الإجماع به، وإن لم يبلغوا حدّ التواتر» إلى أن يقول: «لأنّ إجماعهم صار بمنزلة النصّ عن صاحب الشريعة، فكما

---

(١) انظر قواطع الأدلّة ٣/ ١٠٧٠.
(٢) انظر البحر المحيط ٤/ ٥١٥.
(٣) انظر إرشاد الفحول ص ٨٩.
(٤) قواطع الأدلّة ٣/ ١٠٧٠.
(٥) أصول السرخسي ١/ ٣١٢.
(٦) الإحكام للآمدي ١/ ٣١١، المستصفى ٢/ ٣٥١.

أنّ الرسول ﷺ كان معصوماً عن هذا نقطع القول به لأنّ قوله موجبٌ للعلم، فكذلك جماعة العلماء إذا ثبت لهم هذه الدرجة، وهو أنّ قولهم موجبٌ للعلم كرامةً بسبب الدين»[١].

■ وقال ابن برهان: «قلنا: أمّا قولهم إنّ المجمعين إذا نقص عددهم عن عدد التواتر لم يُعلم صدقهم فهو باطل، وذلك أنّ الصدق قد يعلم وإن كان المخبر واحداً لقرائن أحوالٍ تتصل به فلا يبعد أن يخلق الله تعالى لنا العلم وإن نقص عدد المجتهدين عن عدد التواتر، وعند قول الواحد والاثنين»[٢].

■ وقال ابن قدامة: «ولا يُشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر» إلى أن قال: «فإذا لم يكن على الأرض مسلمٌ سواهم فهم على الحقّ يقيناً»[٣].

■ وقال الآمدي: «مهما كان عدد الإجماع أنقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ (الأمّة) و (المؤمنين) وكانت الأدلّة السمعيّة موجبةً لعصمتهم عن الخطأ عليهم، ووجب اتباعهم»[٤].

القول الثالث: أنّه ليس حجّةً مطلقاً، لا قطعيّة ولا ظنيّة، وقال به بعض الشافعيّة، ومنهم:

■ الجويني حيث قال: «أمّا من قال: إنّ إجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجّة فهو غير مرضي»[٥].

■ وقال الغزالي: «إن تراجعت أعدادهم إلى مبلغ لا يستحيل عليهم الخطأ والتواطؤ عرفاً، فلا حجّة فيه عندنا»[٦].

الدليل: إنّ العادة لا تقضي إصابتهم، إذ الغلط على من لم يبلغ عدد التواتر

---

(١) أصول السرخسي ١/ ٣١٢.
(٢) الوصول ٢/ ٩٠.
(٣) روضة الناظر ٢/ ٤٥٠.
(٤) الإحكام ١/ ٣١٠.
(٥) البرهان ١/ ٦٩١.
(٦) المنخول ص ٣١٣، وهذا يخالف رأيه بالمستصفى ٢/ ٣٥١.

غير مستنكر في العرف ويجاب عنه: إنّ العادة لا تمنع إصابتهم، وإن كانوا دون عدد التواتر إذا لم يوجد من يعارضهم.

الترجيح: إنّ قولهم حجّةٌ قطعيّة، وذلك:

■ لانطباق لفظ (الأمّة) عليهم، وكذلك لفظ (المؤمنين) شريطة عدم وجود من يخالفهم، ووجدت القرائن على أهليتهم وتضلّعهم في العلم، فإذا لم توجد هذه القرائن فيبقى هذا الإجماع حجّة ظنيّة.

■ وعلى كلٍّ تبقى هذه المسألة نظريّة لأنّه لم يسبق عملياً حصول هذا النوع من الإجماع، إذ لم يُنقل إلينا إجماعٌ كان عدد أفراده أقلّ من عدد التواتر.

المسألة الخامسة: مفاد الإجماع المستند إلى دليلٍ ظنّي

تحرير المسألة: إنّ المقرّر عند أكثر الأصوليين أنّ الإجماع لا بُدّ له من مستند يستند إليه المجتهدون، ثمّ يتمّ اتفاقهم بعد ذلك، وهذا المستند قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، فإذا كان مستند الإجماع ظنياً فهل يكون الإجماع ظنياً كذلك، أم يكون حجّة قطعيّة؟.

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنّه يفيد القطع، وهو قول الجمهور.

■ قال أبو الحسين البصري: «فأمّا الحكم المجمع عليه من جهة الاجتهاد فإنّه قد صار مقطوعاً به كالمنصوص عليه»[١].

■ وقال الجويني: «إذا أجمعوا على حكم مظنون وأسندوه إلى الظنّ وصرّحوا به، فهذا أيضاً حجّة قاطعة»[٢] لكنّه اشترط في موضعٍ آخر انقراض العصر الذي وقع فيه الاجتهاد[٣].

■ وقال الغزالي: «إن تجمع الأمّة على القطع في مسألةٍ مظنونة، فإذا قطعوا

---

(١) المعتمد ٢/ ٦٣.

(٢) البرهان ١/ ٦٨٠.

(٣) البرهان ١/ ٦٩٤.

قولهم وقد كثر عددهم بحيث لا يتصور منهم في طرد العادة التواطؤ على الكذب، فهذا يورث العلم»(١).

■ وقال السمرقندي: «فكان اجتماعهم على حكمٍ دليلَ الإصابة بيقين دفعاً للإحالة»(٢).

■ وقال السمعاني: «إن كان النصّ خبَر واحدٍ وأجمعوا به كان الحكم ثابتاً بالظواهر، وكان نفي الاحتمال من الظاهر والقطع بصحته ثابتين بالإجماع»(٣).

■ وقال ابن السبكي: «إذا أجمعوا على حكمٍ وأسندوه إلى الظنّ وصرّحوا به، فهذا أيضاً حجّةٌ قاطعة»(٤).

■ وقال أبو يعلى: «إنّما يقع العلم إذا أجمعوا على الحكم المُجتهد فيه بإجماعهم دون اجتهادهم»(٥).

■ وقال أبو الخطاب بعدما ذكر الاجتهاد وظنيّته، إلى أن قال: «فإذا اتفقت عليه ـ أي الأمّة ـ لا تجوز مخالفته، ويُفسّق من ردّه، ويُقطع بصحّته»(٦).

أدلّة القول الأول:

■ **الدليل الأول:** النصوص الشرعيّة الدالّة على القطعيّة لعموم الإجماع إذ لم يتم التفريق بين ما مستنده القطع أو الظنّ، فمتى ما أجمعت الأمّة على قول صارت الحجّة في إجماعهم وقولهم، وإليه تتجه النصوص الشرعية التي دلّت على حجيّة الإجماع.

■ **الدليل الثاني:** مسالك العلماء في ذمّ كلّ من خالف الإجماع، ولو كان انعقاده بالأصل على مستندٍ ظنّي كالاجتهاد أو القياس، ونقل الغزالي هذا النكير

---

(١) المنخول ص ٣٠٦.
(٢) ميزان الأصول ص ٥٤٥.
(٣) قواطع الأدلّة ٣/ ١٠٤٥.
(٤) الإبهاج ٢/ ٣٦٣.
(٥) العدّة ٣/ ١٠٢٣.
(٦) التمهيد ٣/ ٢٩٣.

فقال: «يُعلم ضرورةً من التابعين تشديدهم النكير على من يبدي خلافاً، وهذا قطعٌ منهم لا في محلّه»[(١)].

■ **الدليل الثالث**: ولو كان كلّ الإجماع يعتمد على قطعي لكانت الحجّة في القطعيّ ذاته لا لهذا الإجماع، فدلّ على أنّ الإجماع حجّة قطعيّة بغضّ النظر عن مستنده قطعياً كان أم ظنياً[(٢)].

القول الثاني: أنّه يفيد الظنّ، وإليه ذهب بعض العلماء:

■ قال الشاطبي: «قد يجتمعون على دليلٍ ظنّي فتكون المسألة ظنيّة لا قطعيّة، فلا تفيد القطع لأنّ الإجماع إنّما يكون قطعيّاً على فرض اجتماعهم على مسألةٍ قطعيّة لها مستندٌ قطعيّ»[(٣)].

■ وقد نسب الزركشي هذا القول لابن جرير الطبري فقال: «أمّا ابن جرير فقال: القياس حجّةٌ ولكنّ الإجماع إذا صدر عنه لم يكن مقطوعاً بصحّته»[(٤)].

أدلّة القول الثاني:

■ **الدليل الأول**: اختلاف العلماء فيه يدلّ على عدم القطع[(٥)].

لكن يُجاب عليه: بأنّ الاختلاف لا ينفي القطعيّة وقد خالف بعضهم في المتواتر والإجماع الصريح، بل وخالف السوفسطائيّة في المحسوسات، فلا عبرة بكلّ خلاف، كما قال الشاعر:

وليس كلّ خلافٍ جاء معتبراً ... إلّا خلافٌ له حظٌّ من النظر

■ **الدليل الثاني**: إنّ القطع لا يُستفاد من الظنّ.

لكن يُجاب عليه: بأنّ القطع هنا لم يُستفد من مجرّد الظنّ، بل من اقترانه بدليلٍ

---

(١) المنخول ص ٣٠٨.
(٢) البحر المحيط للزركشي ٤/ ٥١٣.
(٣) الموافقات ٢/ ٥٠.
(٤) البحر المحيط ٤/ ٤٥٢.
(٥) الموافقات ٢/ ٥٠.

قطعيّ وهو إجماع الأمّة، كما أنّ اجتهاد العالم لا يلزم العمل به لكن إذا حكم به القاضي صار ملزماً(١).

القول الثالث: أنّه ليس حجّة مطلقاً، لا قطعيّة ولا ظنيّة، وهذا مذهب الظاهرية وبعض المعتزلة(٢)، ونُسب أيضاً إلى ابن جرير الطبري(٣).

أدلّة القول الثالث:

■ **الدليل الأول**: إنّ العادة تحيل اتفاق العلماء على الظنيّات وإجماعهم عليها(٤).

وأجيب عنه: إنّ الظنّ إذا ظهرت علاماته فلا يبعد اتفاق العلماء عليه، فتكون هذه العلامات داعيةً للجميع إلى الحكم به، كما يجوز اتفاقهم على ظنّ أنّ القبلة في إحدى الجهات بعلاماتٍ ظاهرة(٥).

■ **الدليل الثاني**: إجماع الأمّة صوابٌ مقطوعٌ به، والظنّ يجوز على أهله الخطأ، فكيف ينعقد الصواب المقطوع به في الإجماع بناءً على ما يجوز عليه الخطأ(٦).

وأجيب عنه: بأنّ جواز الخطأ إنّما هو في حالة انفراد بعض المجتهدين به، لكن عند اقترانه بالإجماع نعلم قطعاً انتفاء احتمال الخطأ عنه، لدلالة أدلّةٍ أخرى على ذلك(٧).

الترجيح: إنّ الإجماع الذي يستند إلى دليلٍ ظنّي يفيد القطع، وأسباب الترجيح ما يلي:

---

(١) العدّة ٣/ ١٠٢٣، البحر المحيط ٤/ ٤٤٣، الفصول ١/ ١٧٧.
(٢) الإحكام لابن حزم ١/ ٥٣٤، الإحكام للآمدي ١/ ٣٢٦، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٨٢.
(٣) التمهيد ٣/ ٢٨٨، مجموع الفتاوى ١٩/ ١٩٦.
(٤) المعتمد ٢/ ٤٩٥.
(٥) التمهيد ٣/ ٢٨٩.
(٦) الإحكام لابن حزم ١/ ٥٣٤.
(٧) إحكام الفصول ص ٤٣٥، الإحكام للآمدي ١/ ٣٢٦، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٨٢، العدّة ٣/ ١٠٢٣.

■ عموم أدلّة قطعيّة الإجماع، بحيث تشمل هذا النوع وغيره، فكلّما حصل إجماعٌ دلّ على القطع، والقول بأنّ دلالته ظنيّة يبطل دلالتها بالكليّة، إذ إنّ من المستحيل أن يدلّ دليلٌ على قطعيّة شيءٍ وظنيّته في نفس الوقت، فإذا كان الاعتراض سيؤدّي إلى المُحال فلا عبرة به.

■ أدلّة من قال بخلاف ذلك ضعيفة، وأجيب عليها كما سبق، وكلّ ما ورد على قطعيّة هذا الإجماع لا يستند إلى دليل، بينما دلالة الأدلّة الظنيّة الذي قام عليها الإجماع أيضاً تؤيّد هذا الإجماع.




المبحث الرابع: دليل القياس

تعريف القياس:

لغةً: تقدير الشيء بالشيء، وقيل: المساواة، وقيل يطلق عليهما[(١)]، يقال: قست النعل بالنعل إذا قدّرته به فساواه، وقست الثوب بالذراع إذا قدّرته به، وفلانٌ لا يُقاس بفلان أي لا يُساوى به، قال الآمدي: «وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة، فهو نسبةٌ وإضافةٌ بين شيئين ولهذا يقال: فلانٌ يُقاس بفلان ولا يُقاس بفلان، أي يساويه ولا يساويه»[(٢)] وعلى هذا فالقياس يُطلق على معنيين: **التقدير والمساواة.**

لكن وقع الخلاف بين العلماء على أيّهما يُطلق حقيقةً أو مجازاً على قولين:

(الأول): يُطلق على التقدير والمساواة حقيقةً في كلا المعنيين.

(الثاني): يُطلق على التقدير حقيقةً، وعلى المساواة مجازاً.

اصطلاحاً: ذكر العلماء له تعريفات كثيرة، فمنهم:

- أبو يعلى: «ردّ فرعٍ إلى أصل بعلّةٍ جامعةٍ بينهما»[(٣)].
- أبو الحسين البصري: «تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علّة الحكم»[(٤)].
- الكمال بن الهمام: «مساواة محلٍ لآخر في علّة حكمٍ له شرعي لا تدرك من نصّه بمجرّد فهم اللغة»[(٥)].
- الشوكاني: ذكر له اثني عشر تعريفاً، ثمّ اعترض عليها، ثمّ ذكر أنّ إمام الحرمين الجويني ذهب إلى أنّه يتعذّر حدّه حدّاً حقيقياً لاشتماله على حقائق

---

(١) لسان العرب ٦/ ١٨٧.
(٢) الإحكام ٣/ ٣.
(٣) العدّة ١/ ١٧٤.
(٤) المعتمد ٢/ ١٩٥.
(٥) تيسير التحرير ٣/ ٢٦٤.

مختلفة، ووافقه ابن المنير على ذلك، ثمّ اختار الشوكاني تعريفه بأنّه: «استخراج مثل الحكم المذكور لما لم يُذكر لمعنىً جامعٍ بينهما»[١].

التعريف الراجح: (حمل فرعٍ على أصل في بعض أحكامه لمعنىً جامعٍ بينهما)[٢].

وعلى كلٍ مهما اختلفت التعريفات عند الأصوليين، إلّا أنّهم مجمعون على أنّه لا بُدّ في القياس من وجود أربعة أركان:

(الأول) الأصل المقيس عليه (الثاني) الفرع المُقاس.

(الثالث) حكم الأصل (الرابع) العلّة الجامعة بينهما[٣].

ثمّ لكلٍ من هذه الأركان شروط لسنا في صدد بحثها في موضوعنا هذا.

حجيّة القياس:

هو حجّةٌ عند جماهير العلماء، ولم يخالف بذلك إلّا أهل الظاهر والشيعة وبعض المعتزلة، فقالوا بعدم صحّة الاستدلال بالقياس في الأحكام الشرعيّة[٤]، وجمهور العلماء من أصوليي المذاهب ومن غيرهم على صحّة الاحتجاج به، وإن كانوا اختلفوا في التفاصيل، وفيما يفيده القياس من قطعٍ أو ظنّ، وهذا محلّ بحثنا في هذا الباب.

مفاد القياس من حيث القطع والظنّ:

للعلماء في هذه المسألة توجهاتٌ عدّة منها:

(١) **التوجه الأول: لا يفيد القطع بكلّ أنواعه**، إنّما يفيد الظنّ فيما صحّ منه (أي تحققت شروط أركانه) وهو قول الشافعي وتبعه كثيرٌ من الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة والمالكية.

---

(١) إرشاد الفحول ص ١٩٨.
(٢) وهو اختيار صاحب كتاب اللباب في أصول الفقه ص ٢٤٣.
(٣) الأدلّة التشريعية وموقف العلماء من الاحتجاج بها ص ٢٧٩.
(٤) التمهيد ٣/ ٣٧٩، الإحكام لابن حزم ٢/ ٣٦٨.

■ فقد أومأ الشافعي إلى ذلك برسالته فقال: «وعلمُ اجتهادٍ بقياس على طلب إصابة الحق، فذلك حقٌّ في الظاهر عند قايسه، لا عند العامّة من العلماء، ولا يعلم الغيب إلّا الله»(١).

■ وقال أبو الحسين البصري: «ما يثبت بالقياس والاجتهاد فطريقه الظنّ دون العلم»(٢).

■ وقال الشيرازي: «والقياس مظنون»(٣).

■ وقال الجصّاص: «إذ لا يفضي بنا القياس إلى العلم بحقيقة ما يؤدّينا إليه من فروع الشريعة»(٤).

■ وقال السرخسي: «لأنّ القياس لا يكون موجباً قطعاً»(٥).

■ وقال الباجي: «إنّما طريق القياس غلبة الظنّ»(٦)

■ وقال أبو يعلى: «القياس لا يؤدّي إلى العلم وإن كثرت وجوه الشبه فيه»(٧).

ملاحظة: لذا لا حاجة لاستعراض أقوال أهل هذا التوجه في مناقشة القطع والظنّ عند البحث في أنواع القياس لأنّهم قالوا بظنيّته على وجه العموم.

(٢) التوجه الثاني: إنّ القياس منه ما هو مقطوع، ومنه ما هو مظنون، وإلى هذا ذهب أكثر أهل العلم، فقد وجدوا أنّ القياس تتباين أنواعه تبايناً كبيراً، فلا يُمكن أن يحكم على أنواعه بحكم واحدٍ.

ومنهم:

■ الغزالي إذ يقول: «القياس ينقسم إلى مظنون ومعلوم»(٨).

---

(١) الرسالة ص ٤٧٩.
(٢) المعتمد ١/ ٢٣٩.
(٣) شرح اللمع ١/ ٣٨٩.
(٤) الفصول ١/ ٢١٤.
(٥) أصول السرخسي ١/ ١٤٤.
(٦) إحكام الفصول ص ٤٦٢.
(٧) العدّة ٣/ ٨٩٢.
(٨) المستصفى ٣/ ٥٩٣، المنخول ص ٣٣٤.

■ وتبعه الآمدي فقال: «وإن كانت العلّة غير منصوصة فإمّا أن يكون القياس قطعياً أو ظنيّاً»[١].

■ وقال البيضاوي: «القياس إمّا قطعيٌ أو ظنّي»[٢].

■ وقال الطوفي: «القياس قد يكون قطعياً»[٣].

ملاحظة: وعلى هذا التوجه بإمكاننا أن نستعرض أنواع القياس، ثمّ نتبيّن مذاهب العلماء في كلّ نوع وبعد ذلك لو وُجد نوعٌ من القياس يفيد القطع لانتقض التوجه الأول، ولثبت صحة التوجه الثاني، وذلك باستعراض الأدلّة والترجيح، وسنستعرض في بحثنا هذا أنواع القياس مع إفادة كلّ نوع ومن أنواعه:

١ـ القياس المنصوص على علّته أو المجمع عليها.

٢ـ القياس المبني على نفي الفارق.

٣ـ القياس المستنبط العلّة: بالسبر والتقسيم، وبالدوران، بالمناسبة، بالطرد، بالشبه.

٤ـ القياس العقلي.

٥ـ القياس في الحدود والكفارات والرخص.

٦ـ القياس في الأسماء اللغوية.

المسألة الأولى: مفاد القياس المنصوص على علّته أو المجمع عليها

اختلف العلماء في مفاد هذا القياس على ثلاثة أقوال وهي:

القول الأول: أنّه يفيد القطع، ومن هؤلاء العلماء:

■ قال الباجي: «أمّا إذا كانت علّته معلومة، ودلّ الدليل على صحتها على وجهٍ يوجب العلم جاز أن يثبت به ما طريقه العلم»[٤].

---

(١) الإحكام ٣/ ١٧٨.

(٢) المنهاج ص ١٤٧.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/ ٣١١.

(٤) المنهاج ص ١٥٢.

■ وقال الشيرازي: «فأمّا الجلي فكلّ قياس عرفت علّته بدليل مقطوع به ولا يحتمل إلّا معنىً واحداً، إمّا بالنص أو بالإجماع أو بالتنبيه، وبعضها أجلى من بعض»[١].

■ وقال النسفي: «القياس بعلّة منصوصة قطعي»[٢].

أدلّة القول الأول:

(١) إنّ العلّة إذا كانت منصوصة فإنّ العقل يسبق إلى القضاء بإلحاق الفرع بالأصل ضرورة، ممّا يدلّنا على أنّ هذا الإلحاق مقطوعٌ به[٣].

(٢) إنّ العلّة الثابتة لو لم تفد القياس قطعاً لكان النصّ عليها عبثاً لا فائدة فيه، فالتعليل لا فائدة فيه إلّا إذا كان القياس مراداً منه، والشرع منزهٌ عن العبث قطعاً[٤].

القول الثاني: أنّه يفيد الظن، وقليلٌ من العلماء من قال بهذا القول، ومنهم:

■ القرافي إذ يقول: «القياس تختلف مراتبه في الظنّ، فالمنصوص على علّته يفيد الظنّ أكثر من المستنبطة علّته»[٥].

أدلّة القول الثاني:

(١) إنّ غاية القياس المنصوص على علّته أن يكون مماثلاً في دلالته لدلالة العام على أفراده، ودلالة العام على أفراده ظنيّة، فكذلك هذا النوع من القياس[٦].

(٢) إنّ الاحتمالات واردة على الحكم الثابت بالقياس المنصوص على علّته، ومن هذه الاحتمالات، لو قال رجلٌ لآخر: اعتق عبدي فلاناً لأنّه طويلٌ، لم يجز

(١) شرح اللمع ٢/ ٨٠١.
(٢) كشف الأسرار ١/ ١٤.
(٣) المعتمد ٢/ ٢٣٩.
(٤) التمهيد ٣/ ٤٣٠.
(٥) شرح تنقيح الفصول ص ٢٠٥.
(٦) روضة الناظر ٣/ ٨٣١.

له عتق كلّ عبدٍ طويل، ممّا يدلّنا على أنّ النص على العلّة لا يفيد تعدية الحكم للفرع قطعاً[١].

مناقشة الأدلّة:

ونوقشت هذه الأدلّة بأنّ الله لا يضع الكلام في غير مواضعه، فإذا علّل أجرينا الحكم في كلّ ما توجد يه العلّة وإلّا لبطلت فائدته، وكان تعليله عبثاً، والعبث ممتنع على الشارع[٢]، كما أنّ سكوت الشرع تقريرٌ بخلاف سكوت غيره[٣].

القول الثالث: جواز القطع والظنّ بحسب النص الدّال على عليّته، فمن هؤلاء العلماء:

■ الرازي فقد فرّق في القياس في إفادته للقطع أو الظنّ باعتبار النص الدّال على العليّة فقال: «ونعني بالنص ما تكون دلالته على العلّية ظاهرة، سواءٌ كانت قاطعةً أو محتملةً، أمّا القاطع ما يكون صريحاً في المؤثرية وهي قولنا: لعلّة كذا، أو لسبب كذا، أو لموجب كذا، أو لأجل كذا، وأمّا الذي لا يكون قاطعاً فألفاظٌ ثلاثة: اللام وإن والباء»[٤].

مناقشة هذا القول:

(١) ليس هناك استدلال من القائلين بهذا القول، فالتفريق بين هذه الأنواع في العلّية تحكمٌ لا مسوغ له.

(٢) وكذلك ليس لدينا ضابط دقيق على ما يفيد الظنّ أو يفيد القطع، فالغزالي يرى أنّ بعض أنواع أدلّة العلّة النصيّة بطريق التنبيه والإيماء قطعي[٥]، والرازي يحصر القطع في بعض أنواع الصريح، وعلى هذا فما يدلّ على العلّة من طريق التنبيه، لا يدلّ على العلّة بطريق القطع.

---

(١) المستصفى ٢/ ٢٦٧.

(٢) التبصرة ص ٤٣٣.

(٣) شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٨٥.

(٤) المحصول ٢/ ٣١١.

(٥) المستصفى ٣/ ٦١١.

الراجح في هذه المسألة: إنّ دلالة القياس المنصوص على علّته قطعي في الحكم على الفروع، وذلك لأنّ أدلّة القائلين بالقطعية قوية، ولا يوجد ما يعارضها من أدلّة القائلين بخلاف هذا، فالنص على العلّة لا يفيد إلّا قطعيّة القياس، وإلّا لم يكن أيّ فائدة من ذكر العلّة، وكلام الله منزهٌ عن العبث كما بيّنت سابقاً.

المسألة الثانية: مفاد القياس المبني على نفي الفارق

والمراد بهذا النوع من القياس الجلي أنّ هذا القياس لا يحتاج إلى بيان العلّة، بل مسلكه نفي الفارق المؤثر في الحكم، كاستواء أثر العتق في العبد والأمة، واعتقاد تماثل السريان فيهما، ومثله أن يقول: لا فارق بين بيع الصفقة وبيع الرؤية إلّا الرؤية، وهي لا تصلح أن تكون فارقاً في متعلّقات أغراض البيع، فوجب استواؤهما في الجواز، وبعضهم يسميه (تنقيح المناط)، واختلف العلماء في مفاده على أقوال:

القول الأول: أنّه يفيد القطع، وإليه ذهب كثيرٌ من العلماء ومن سائر المذاهب، ومنهم:

■ قال الجويني: «فالجلي كإلحاق الأمة بالعبد» إلى أن يقول: «فإذا انضم هذا إلى علم العاقل باستواء أثر العتق في العبد والأمة، واعتقاد تماثل السريان فيهما، وتشاكل عسر التجزئة ترتب على ذلك القطع بتنزيل الأمة منزلة العبد»[(١)] ونص في موضعٍ آخر على القطع به فقال: «وهذا الذي يُسمّى القياس في معنى الأصل معلومٌ مقطوعٌ به»[(٢)].

■ وقال ابن قدامة: «وهذا يرجع إلى العلم بأنّ الفارق ليس له أثرٌ في الحكم، وإنّما يُعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده ومصادره في ذلك الجنس، وضابط هذا الجنس ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلّة الجامعة، بل بنفي الفارق المؤثر، ويعلم أنّه ليس ثَمّ فارقٌ مؤثرٌ قطعاً، فإن تطرّق إليه احتمال لم يكن مقطوعاً به، بل يكون مظنوناً»[(٣)].

---

(١) البرهان ٢/ ٧٨٤.
(٢) البرهان ٢/ ٨٧٣.
(٣) روضة الناظر ٣/ ٨٣٣.

■ وكثيرٌ من الفقهاء جعلوا هذا النوع بمثابة إلحاق المسكوت بالمنطوق، وهو ما يُسمّى (تنقيح المناط) ومن هؤلاء صفي الدين الهندي إذ يقول: «إلحاق المسكوت بالمنطوق بإلغاء الفارق يُسمّى تنقيح المناط، وهو يفيد القطع حتى يجوز نسخ القطعي به»[١].

■ ولقد ردّ الطوفي على من اعتبره ظنياً فقال: «إنّ كون القياس المذكور ظنياً محل النزاع، فإنّا لا نسلم أنّه ظنيٌ، بل هو جليٌ قاطع من حيث هو في معنى أصله»[٢].

أدلّة القول الأول:

(١) إنّ الأدلّة الدّالة على حجية القياس قطعيّة، وإنّ القياس المبني على نفي الفارق من أجلاها وأظهرها فهو أولى بالقطعيّة من غيره[٣].

(٢) إنّ ممّا ركزه الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، والعمل بالمماثل مقطوعٌ به، والقياس المبني على نفي الفارق مقطوعٌ به[٤].

(٣) إنّ نفي الفارق قائمٌ على استقراء الشريعة في مصادرها ومواردها، والاستقراء التام دليلٌ قاطعٌ فكان هذا القياس قاطعاً[٥].

القول الثاني: أنّه يفيد الظن، وهذا مذهب من يرى أنّ القياس عموماً يفيد الظنّ، فيكون هذا النوع منه، وعلى هذا يفيد الظنّ، ومنهم:

■ القرافي حيث يقول: «والدليل على أنّه حجّة بهذا التفسير أنّ الأصل في كلّ مثلين أن يكون حكمهما واحداً، فإذا استوت صورتان ولم يوجد بينهما فارق، فالظنّ القوي القريب من القطع أنّهما مستويان في الحكم»[٦].

---

(١) الفائق ٥/ ٢٠٦.
(٢) شرح مختصر الروضة ٢/ ١٣٢.
(٣) البحر المحيط ٥/ ١٧.
(٤) إعلام الموقعين ١/ ١٣١.
(٥) المستصفى ٣/ ٥٩٨.
(٦) شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٨ وما بعدها..

أدلّة القول الثاني:

(١) إنّ أكثر الناس لا يدركون هذا النوع من القياس، وإنّما يدركه الفقيه المتثبت، ولو كان قطعياً لأدركه كلّ الناس.

ويُجاب عنه: عدم العلم بالقطع ليس دليلاً على العلم بعدم القطع، وكم من مسألة حصل فيها دليلٌ قاطع والناس يجهلونه، فليس الجهل دليلاً، ويُحمل عليه قول الغزالي: «كون الأمة في معنى العبد لا يدركه إلّا الفقيه المتثبت، وذلك لا يخرجه عن كونه معلوماً»[١].

(٢) وقوع الخلاف فيه دليلٌ على عدم القطع فيه، فلو كان مقطوعاً به لم يقع فيه خلاف.

ويُجاب عنه: هذا ليس دليلاً، فقد يخالف المخالف لخفاء الأدلّة عليه ويكون الأمر في نفسه قطعياً.

(٣) ورود بعض الأحكام التي قد يُفهم منها التفريق بين المتماثلات، كحرمة النظر إلى الحرّة وإباحة النظر إلى الأمة[٢].

ويجاب عنه: بأنّ التماثل هنا بالأسماء وليس بالمعاني، فالتماثل المعتبر بالحقائق والمعاني، وليس في الأسماء والصور.

(٤) احتمال الخصوصية فيما ذُكر يمنع القياس، ومع الاحتمال لا يثبت القطع.

ويُجاب عنه: إنّ القطع لا ينتفي بمجرد الاحتمال، وقد علمنا أنّ للشرع مقصوداً جليلاً يتمثل بتعبد العلماء بمعرفة أسرار الشرع وعلل الأحكام، وإلحاق النظير بنظيره[٣].

الترجيح في هذه المسألة: إنّ القياس المبني على نفي الفارق يفيد القطع، لكن بشرطين:

---

(١) المنخول ص ٣٣٧.
(٢) المعتمد ٢/ ٢٣٠، التبصرة ص ٤٢٣.
(٣) المستصفى ٤/ ٢٦٦.

(الأول): حصر الفوارق بين الأصل والفرع قطعاً.

(الثاني): القطع بأنّ هذه الفوارق المستخرجة لا أثر لها في الحكم.

وذلك لقوّة أدلّة القطع المذكورة وعدم ورود ما ينقضها من الأدلّة، ولضعف أدلّة الآخرين.

المسألة الثالثة: مفاد القياس المستنبط العلّة

والمراد به القياس غير المنصوص على علّته، إنّما استنبط العلماء علّته بالطرق المعروفة في مسائل العلّة في باب القياس، كالسبر والتقسيم والدوران والمناسبة والطرد والشبه، وسأقف على كلّ قياس بحسب طريقة استنباط علّته.

مذاهب العلماء في مفاد هذا القياس:

(١) **أنّه يفيد الظنّ**: بكلّ أنواعه مهما اختلفت طرق استنباط علّته، وأكثر أدلّتهم تدور على أنّ هذه العلّة المستنبطة ظنّية، فكيف يكون القياس قطعياً، وعلى هذا فالقياس يفيد الظن.

(٢) **أنّه قد يفيد القطع أو الظن**: فيختلف الحكم عليه باختلاف طرق استنباط علّته، ومع ذلك وقع الخلاف في هذه الطرق بين العلماء، حتى بين من قالوا بالقطع في بعضها، كما سأبيّن في التفصيل.

النوع الأول: السبر والتقسيم

والمراد به استخراج وحصر أوصاف الأصل المقيس عليه، واستعراضها واحدةً تلو أخرى، واستبعاد ما لا يصلح منها لأن يكون علّةً، فيتعين أن يكون الباقي من الأوصاف هو العلّة[١].

ومثاله: تحريم الخمر بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠﴾ [المائدة: ٩٠] فالخمر في اللغة: المسكر من عصير العنب عند البعض. . .، لكن عدّد العلماء أوصاف الأصل

---

(١) شرح الكوكب المنير ٤/ ١٤٢.

(الخمر): اللون، المذاق، السيولة، من عنب، الإسكار، فلدى استعراضنا لهذه الأوصاف واحدةً تلو أخرى، نجد أنّ اللون والسيولة لا تصلحان علّةً، بدليل أنّ الله تعالى لم يعلّق الأحكام بالألوان والقوام، ولا المذاق بدليل أنّ الله تعالى لم يحرّم ما هو ألذ منها مذاقاً كاللحم وأطايب الثمار، ولا كونها من العنب لأنّ العنب أصلاً غير محرم، فلم يبق إلّا كونها مسكرة، فهذه هي علّة الحكم.

مفاد هذا القياس:

للعلماء قولان في مفاد هذا القياس:

١ـ **القول الأول: أنّه يفيد الظن،** وهذا مبني على الأصل القائل بأنّ القياس المستنبط العلّة عموماً يفيد الظنّ، ومنه هذا النوع، ومنهم من جعله مفيداً الظنّ لأسباب تخصّ هذا النوع، كالرازي إذ يقول: «لا نزاع في أنّ التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين، لكنّا ندعي أنه يفيد الظن»[١] وعلّل لذلك بأنّ المجتهد إذا نظر في هذه الأوصاف وتبيّن له فساد التعليل بجميعها سوى واحدٍ منها، فإن ربط الحكم به سيكون أقوى من ربطه بغيره، وهذا حقيقة الظن.

٢ـ **القول الثاني: أنّه يفيد الظنّ لكنّه قد يفيد القطع،** فإن كان الحصر في عملية السبر قطعياً، وكذلك الإبطال للأوصاف المبعدة قطعياً، كان التعليل قطعياً، وإلّا كان ظنياً، قال الأصفهاني: «وكلّما كان الحصر والإبطال قطعيين كان التعليل قطعياً، وإن لم يكونا قطعيين أو يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً كان التعليل ظنياً»[٢].

الترجيح في هذه المسألة: والذي أراه أنّ هذا القياس يفيد الظنّ عموماً، لكنّه قد يفيد القطع إذا كانت مقدّمتاه قطعيتين، فإذا كان حصر الأوصاف قطعياً، ثمّ إلغاء هذه الأوصاف للعليّة كان قطعياً كان القياس قطعياً للقطع بالعليّة، لأنّ المبني على القطعيات قطعي، لكن لوحظ من الناحية العملية أنّ هذا يكاد يكون نادراً في الشرعيات، لكن لو فرضنا حصول وجوده لكان قطعياً[٣].

---

(١) المحصول ٢/ ٣٥٤.

(٢) بيان المختصر ٣/١٠٣.

(٣) شرح الكوكب المنير ٤/١٤٦.

النوع الثاني: الدوران، ويُعبّر عنه بالطرد والعكس.

والمراد بالدوران هو أن يحدث الحكم بحدوث وصف، وينعدم بعدمه[١].

ومثاله: الإسكار علّةٌ لتحريم الخمر، قال ﷺ: (كلّ مسكرٍ حرام)[٢] فالعنب إذا كان عصيراً ليس بمسكر فلا يكون حراماً، فإذا صار مسكراً صار حراماً، فقد اقترن الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم، فهذا هو الدوران[٣]، وهو ما يُسمّى بالطرد والعكس كما أشرت.

مفاد هذا القياس: اختلف العلماء فيما يفيده هذا القياس من قطع وظنّ على ثلاثة أقوال:

١ـ القول الأول: أنّ الدوران لا يفيد العلّة مطلقاً لا قطعاً ولا ظنّاً، قال الآمدي عن هذا النوع: «والذي عليه المحققون من أصحابنا وغيرهم أنّه لا يفيد العلّية لا قطعاً ولا ظناً، وهو المختار»[٤].

أدلّة القول الأول:

(١) إنّ الانعكاس ليس طريقاً للعلّة لا ظناً ولا قطعاً باتفاق، ومثله الطرد، فإذا كان كلّ واحدٍ منهما لا يدلّ على العلّة لا قطعاً ولا ظناً، فكذلك عند اجتماعهما.

وأجيب: بأنّ المجموع قد يفيد ما لا تفيده أجزاؤه[٥].

(٢) إنّ بعض الدورانات لا تفيد العلّة مطلقاً، فوجب أن يكون ذلك في كلّها.

وأجيب: إنّ عدم إفادة بعض الدورانات للعلّة يكون لمانعٍ يمنع من ذلك، فانتفاء الحكم لوجود المانع لا يلغي الحكم، وهكذا العلّة[٦].

---

(١) المنهاج للبيضاوي ص ١٥٥.
(٢) متفق عليه أخرجه البخاري في عدة مواضع منها كتاب المغازي، ومسلم في كتاب الأشربة..
(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٦.
(٤) الإحكام ٣/ ٣٣٠.
(٥) المحصول ٢/ ٣٤٩.
(٦) المحصول ٢/ ٣٤٩.

القول الثاني: أنّ الدوران يفيد العلّة على سبيل الظن، وهذا قول الأكثرين[١].

■ قال الرازي: «الدوران دليل العلية ظاهراً»[٢] وقال: «عندنا أنّه يفيد ظنّ العلّية»[٣].

■ وقال ابن قدامة عن الدوران: «ولأنّه يغلب على الظنّ ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف»[٤].

أدلة القول الثاني:

(١) من المقطوع به أنّ كثيراً من الدورانات تفيد ظنّ العلّية، فوجب أن يكون كلّ دورانٍ مفيداً للظنّ فالتسوية بين الدورانات في إفادة الظنّ من قبيل المساواة بين المتماثلات، وهذا من العدل المأمور به شرعاً[٥].

(٢) قد يتخلّف الحكم عن العلّة، وتثبت العلّة ويتخلف الحكم، وذلك قادحٌ في قطعية العلّة، وعلى هذا يحصل الظن بعلية الوصف الثابت بالدوران لا القطع[٦].

القول الثالث: أنّ الدوران يفيد العلّة على سبيل القطع، ونُسب هذا القول إلى بعض المعتزلة عموماً، وبعض الأصوليين[٧].

أدلّة القول الثالث:

(١) استدلوا باستعمال الدوران عادةً، فلو غضب إنسانٌ لندائه باسمٍ معيّن أدرك الناس أنّهم كلّما نادوه به غضب، وهذا يعرفه كلّ الناس حتى الصبيةٍ، ممّا يفيدنا بأنّ الدوران يفيد العلّة قطعاً.

---

(١) نسبه إلى الأكثرين الزركشي في البحر المحيط ٥/ ٢٤٣، والآمدي في الإحكام ٣/ ٣٣٠، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/ ١٩٣.
(٢) المحصول ٢/ ٣٣١.
(٣) المحصول ٢/ ٣٤٧.
(٤) روضة الناظر ٣/ ٨٦٠.
(٥) المصدر السابق.
(٦) نهاية السول ٤/ ١٣١.
(٧) المحصول ٢/ ٣٤٧، البحر المحيط ٥/ ٢٤٣.

وأجيب عنه: بأنّ العلّة لم تُفهم لمجرد الدوران، بل فهموها بالتكرار، ومحل النزاع في الدوران وحده دون أن ينضم إليه شيءٌ آخر، وقد تأوّل بعض العلماء هذا المذهب بأنّ اليقين إنّما يحصل إذا وُجد مع الدوران مسلكٌ آخر كالمناسبة[١].

الترجيح في هذه المسألة: إنّ الدوران يفيد العلّة على سبيل الظنّ للأدلّة المذكورة، وكذلك سلامتها من المعارضة، وضعف أدلّة الآخرين، وورود الاعتراض عليها.

النوع الثالث: المناسبة

والمراد بالمناسبة: أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسباً، بأن يكون في إثبات الحكم عقيب ذلك الوصف مصلحة[٢]، وقيل: هو أن يكون الوصف متضمناً لحكمة الحكم بأن يكون شرع الحكم على وفقه مؤدّياً إلى مصلحةٍ أو مانعاً لمفسدةٍ في تقدير أهل العقول السليمة، كالإسكار بالنسبة لتحريم الخمر، فهو وصف مناسبٌ للتحريم، إذ بسبب الإسكار فيها تحصل الأضرار الكثيرة التي ذكرتها الآية الكريمة، من إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وقد يُعبّر عن المناسبة بالإخالة أو بالمصلحة أو بالاستدلال أوبرعاية المقاصد، ويُسمّى استخراجها (تخريج المناط) وعليه مدار القياس.

أنواع المناسبة:

(١) **المناسب المؤثر:** وهو الوصف الذي اعتبره الشارع فرتب الحكم على وفقه، وثبت بالنص أو بالإجماع تأثيره في الحكم.

ومثال ثبوته بالنص: الطواف في حديث الهرّة، فيُقاس عليها الفأر والحمار فيُحكم بأنّهما لا ينجّسان ومثاله كذلك مسّ الذكر في نقض الوضوء كما في حديث (من مسّ ذكره فليتوضأ)[٣] فيُقاس عليه مسّ ذكر غيره.

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٨٩، التقرير والتحبير ٣/ ١٩٧.
(٢) المستصفى ٣/ ٦٢٠.
(٣) أخرجه بهذا اللفظ أبوداود في كتاب الطهارة وأحمد في مسند المكثرين، وفي رواية لغيرهما (من مسّ فرجه فليتوضأ).

ومثال ثبوته بالإجماع: كالصغر بالنسبة لإثبات الولاية على مال الصغير، فهو أمرٌ مجمعٌ عليه، فيُقاس عليه إثبات الولاية عليها بالنسبة إلى التزويج.

(٢) المناسب الملائم: وهو الوصف الذي رتّب الشارع حكماً على وفقه، أي بنى أحكاماً مشابهةً على مثل ذلك الوصف، ولم يثبت بالنص أو بالإجماع اعتباره بعينه علّةً لنفس الحكم الذي رُتّب على وفقه، ولكن ثبت بالنص أو بالإجماع اعتبار عين الوصف علّةً لحكمٍ من جنس الحكم المرتّب على وفقه.

مثاله: تعليل سقوط قضاء الصلاة عن الحائض بمشقة تكرر ذلك في كلّ شهر، فإنّ كثيراً من الأحكام شُرعت للتخفيف من المشقّة، فهو يشهد لصحة التعليل بمشقة التكرار، وإن لم تكن مشقة التكرار بعينها معتبرة بالذات في موضعٍ آخر، ومثله كذلك اعتبار جنس الوصف في عين الحكم كالتعليل بعذر الحرج في حمل صلاة الحضر بعذر المطر على صلاة السفر في رخصة الجمع بين الصلاتين، فإنّ الشارع اعتبر عذر حرج السفر في عين رخصة الجمع، وثبت بالإجماع اعتبار جنس الحرج في عين رخصة الجمع، ومثله كذلك اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم، كإلحاق القتل بالمثقّل بالقتل بالمحدّد لجامع القتل العمد عدواناً، فإنّه قد ظهر تأثير عين القتل العمد عدواناً في عين الحكم، وهو وجوب القتل في المحدّد، وثبت بالإجماع اعتبار الجناية التي هي جنس القتل العمد العدوان في القصاص الذي هو جنس قتل النفس، لاشتماله على قصاص النفس وغيرها، كالأطراف وغيرها من الحواس كالسمع والبصر، وهذا متفقٌ عليه عند أهل القياس.

(٣) المناسب المرسل: وهو الذي لم يعتبره الشارع، فلم يرتب عليه حكماً على وفقه، لكن لم يدلّ دليلٌ على إلغائه، فهو مناسبٌ يحقق المصلحة، وهو ما يُعرف (بالمصلحة المرسلة).

مثاله: مسألة التترس، والاستخلاف، وجمع القرآن، وسيأتي ذكر ذلك مفصّلاً عند الحديث عن المصلحة المرسلة إن شاء الله تعالى.

(٤) المناسب الغريب: وهو الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع عنه، وقد يُعبر عنه بأنّه الذي ألغاه الشارع بأن أثبت الحكم على خلاف مقتضى الوصف .

مثاله: المساواة في البنوّة بين الابن والبنت تقتضي التسوية بينهما في الميراث، فهذا باطلٌ لأنّ النصّ على خلافه، فالقرآن صرّح بأنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين، ومثاله كذلك ما ورد أنّ بعض الفقهاء أفتى لبعض الحكام بصيام شهرين متتابعين كفارةً لأنّه جامع في نهار رمضان، مع أنّ الواجب في حقّه عتق رقبة، فلما روجع في ذلك قال لو أمرته بالعتق لسهل عليه الفعل لاتساع ماله، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم مبالغةً في زجره، فهذا وإن كان مناسباً غير أنّه لم يشهد له شاهدٌ من الشرع بالاعتبار، بل النص جاء على خلافه بإيجاب العتق ابتداءً دون تفريقٍ بين حاكمٍ ومحكومٍ وغنيٍ وفقير.

ملاحظة: وعلى هذا يكون الحديث في مفاد هذا النوع من القياس (المستنبط العلّة) من قبيل المناسب المؤثّر والملائم، وأمّا المرسل فيأتي بحثه في دليل (المصلحة المرسلة) وأمّا الغريب فغير معتَبر، فهو مردودٌ باتفاق العلماء.

مفاد هذا القياس: اختلف العلماء في مفاده على قولين:

القول الأول: أنّه يفيد ظنيّة العلّة، وبالتالي يفيد ظنيّة الحكم، وهذا قول الأكثرين من العلماء، ومنهم:

- الرازي حيث قال: «المناسبة تفيد ظنّية العلّة»[١] وبمثله قال صفي الدين الهندي[٢].
- وقال الطوفي: «المتبع الظنّ وهو حاصلٌ باقتران المناسب»[٣].
- وإليه ذهب ابن قدامة[٤]، والآمدي[٥]، وغيرهما وهم كثيرون.

أدلّة القول الأول:

(١) إنّا لماّ تأملنا الشرائع وجدنا الأحكام والمصالح متقارنتين لا تنفك

(١) المحصول ٢/ ٣٣٢.
(٢) شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩٥.
(٣) الفائق ٥/ ١٧٣.
(٤) روضة الناظر ٣/ ٨٥٣.
(٥) الإحكام ٣/ ٣١٧.

إحداهما عن الأخرى، وهذا معلومٌ بعد استقراء أوضاع الشرائع، وإذا كان كذلك كان العلم بحصول هذا مقتضياً ظنّ حصول الآخر(١).

(٢) وكذلك فإنّ الأحكام شُرعت لمصالح العباد، فإذا رأينا حكماً شرعياً مستلزماً لأمرٍ مصلحي، فلا يخلو إمّا أن يكون هذا هو الغرض من شرع الحكم، أو ما لم يظهر لنا فيكون شرع الحكم تعبداً، وهو خلاف الأصل فلم يبق إلّا أن يكون مشروعاً لما ظهر، وإن كان ذلك مظنوناً فيجب العمل به(٢).

القول الثاني: أنّه يفيد الظنّ عموماً، لكنّه قد يفيد القطع أحياناً، وذهب إليه بعض الأصوليين(٣).

لكن يرد عليه بأنّهم لم يذكروا ضابطاً صحيحاً فاصلاً بين ما يفيد القطع وما يفيد الظنّ.

الترجيح في هذه المسألة: إنّ مفاد القياس المستنبط العلّة بالمناسبة (المؤثر والملائم) يفيد الظنّ، لأنّه في الأصل يفيد ظنيّة العلّة، ومن ثمّ يفيد ظنيّة الحكم، وأدلّة القول الأول قوية وقد سلمت من المعارضة.

النوع الرابع: الطرد.

والطرد: لغةً: الإبعاد، وقولهم: اطّرد الأمر أي تبع بعضه بعضاً، وقولهم بعيرٌ مطّرد أي متتابعٌ بسيره(٤).

وفي الاصطلاح: هو وجود الحكم بوجود العلّة(٥).

مفاد هذا القياس: اختلف العلماء في مفاد هذا القياس على قولين:

القول الأول: أنّه لا يفيد العلّة مطلقاً لا قطعاً ولا ظناً، وهو قول جمهور الأصوليين.

---

(١) أورده الرازي في المحصول ٢/ ٣٣٢.
(٢) أورده الآمدي في الإحكام ٣/ ٣١٧.
(٣) بيان المختصر ٣/ ١١٤.
(٤) الصحاح ٢/ ٥٠١، لسان العرب ٣/ ٢٦٦.
(٥) العدّة ١/ ١٧٧.

■ قال أبو الحسين البصري عند حديثه عن طرق العلّة الفاسدة: «ومنها قولهم إنّ جريان العلّة في معلولها دليلٌ على صحتها، وهذا لا يصح»[١].

■ وقال الشيرازي: «طرد العلّة وجريانها في الأصول أينما وُجدت لا يدلّ على صحّتها»[٢].

■ وقال أبو يعلى: «وأمّا الطرد فليس بدليلٍ على صحّتها»[٣].

أدلّة القول الأول:

(١) إنّ كون الوصف علّة لا بدّ من دليلٍ عليه، والوصف المطّرد ليس له دليل على أنّه علّة[٤].

(٢) إنّ إثبات التعليل بالطرد إثباتٌ للأصل وهو العلّة بفروعها، ولا يصحّ إثبات الأصل من خلال فروعه، لأنّ المفترض أنّ الفروع لم توجد إلّا بعد وجود الأصل[٥].

(٣) إنّ الوصف الذي لا يصح التعليل به قد يطّرد مع الحكم كما تطرد العلّة الصحيحة، ومثال ذلك قول بعضهم في إزالة النجاسة بالمائعات: مائعٌ لا تكون فيه السباحة، أو لا يصاد فيه السمك، فوجب ألّا تزال به النجاسة، كاللبن والمرق، وقول بعضهم في مسّ الذكر: إنّه مسّ آلة الحرث فلم ينقض الوضوء كما لو مسّ المسحاة، ولا يشكّ عاقلٌ أنّ هذا فاسدٌ إذ لا علاقة للوصف بالحكم[٦].

(٤) إنّ الطرد نتيجة لكون الوصف علّة، ولا يصحّ أن تكون النتيجة دليلاً على العلّية[٧].

---

(١) المعتمد ٢/ ٤٥٠.
(٢) شرح اللمع ٢/ ٨٦٤.
(٣) العدّة ٥/ ١٤٣٦.
(٤) شرح العمد ٢/ ٦٧.
(٥) المصدر السابق.
(٦) العدّة ٥/ ١٤٣٩.
(٧) شرح اللمع ٢/ ٨٦٥.

القول الثاني: أنّه يفيد الظن، وذهب إليه بعض الشافعية[١].

■ قال الرازي: «وهذا قول كثيرٍ من قدماءِ فقهائنا، ومنهم من بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلاً مع الوصف في صورةٍ واحدة حصل ظنّ العلّية»[٢].

■ وقريباً من ذلك ذكر الغزالي[٣].

أدلّة القول الثاني:

(١) إنّ الوصف إذا لم يوجد مع وجود الحكم فإنّ ذلك يدلّ على أنّ الوصف ليس علّةً للحكم، فإذا كان الوصف موجوداً مع الحكم دلّ ذلك على أنّ الوصف علّة على الحكم ظناً[٤].

(٢) إنّ الوصف المطّرد مع الحكم لو لم يكن علّةً له لبيّن الشارع ذلك، فكما لم ينف ذلك الشارع دلّنا على أنّ الوصف علّة[٥].

(٣) عموم أدلّة حجية القياس، ويدخل في ذلك ما كانت علّته مستنبطةً بطريق الطرد[٦].

(٤) وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النِّسَاء: ٨٢] فنفي الاختلاف في الشرع مع كون العلّة مطّردة يدلّ على أنّها متّفقة غير مختلفة لأنّها من شرع الله تعالى[٧].

مناقشة هذه الأدلّة:

(١) إنّ انتفاء قوادح العلّة عن الوصف لا يدلّ على أنّ الوصف علّة، فكون أحد القوادح لا يتّجه إلى الوصف المطّرد لا يدلّنا على أنّ الوصف علّة[٨].

---

(١) شرح اللمع ٢/ ٨٦٤.
(٢) المحصول ٢/ ٣٥٥.
(٣) شفاء الغليل ص ٣٠٩.
(٤) العدّة ٥/ ١٤٤٠.
(٥) شرح اللمع ٢/ ٨٦٩.
(٦) المحصول ٢/ ٣٥٨.
(٧) التبصرة ص ٤٦٢.
(٨) المستصفى ٣/ ٦٣٦.

(٢) إنّ إثبات كون الوصف علّة لا بُدّ له من دليل، ولا يكفي فيه عدم قيام دليلٍ على فساده، لأنّ انتفاء دليل الفساد لا يدلّ على الصحّة[١].

(٣) إنّ تعدية الحكم بطريق العلّة المطّردة لا يُسمّى قياساً في الشرع، ولو صحّ تسميتها بذلك مجازاً في اللغة، والنصوص الدّالة على صحّة القياس إنّما تعني القياس الشرعي، ومن ثمّ فهي لا تشمل تعدية الحكم بطريق العلّة المطّردة[٢].

(٤) ودلالة الآية في عدم الاختلاف محمولةٌ على آيات الكتاب فقط، بدليل أنّه لا يصحّ نسبة كلّ ما سلم من التناقض إلى الله تعالى[٣].

الترجيح في هذه المسألة: الراجح هو القول الأول، لأنّ الاطّراد لا يدلّ على العلّية قطعاً ولا ظناً، وذلك لانعدام الدليل على صحة التعليل بالاطراد، ولأنّ الاطّراد شرط العلّة وليس طريقها التي يُستفاد منها.

النوع الخامس: الشبه

المراد بالشبه: لغةً: المثل، ويُقال: إذا أشبه الشيءُ الشيءَ ماثله[٤].

واصطلاحاً: الوصف غير المناسب المستلزم للوصف المناسب[٥]، وعرّفه بعضهم بأنّه الجمع بين الفرع والأصل بوصفٍ مع الاعتراف بأنّ ذلك الوصف ليس علّةً للحكم، وقيل هو: أن يتردّد الفرع بين أصلين مختلفين في الحكم فيلحق بأكثرهما شبهاً.

مثاله: الزكاة في الحلي، فقد ذهب مالكٌ والشافعي إلى أنّه لا زكاة فيه إذا أُريد للزينة واللباس، وقال أبو حنيفة: فيه الزكاة، والسبب في هذا الاختلاف تردّد شبهه بين العروض من جهة وبين الذهب والفضة من جهةٍ أخرى، فمن شبهه بالعروض قال ليس فيه زكاة، ومن شبهه بالذهب والفضة قال فيه الزكاة، وهناك أسبابٌ أخرى

(١) شرح العمد ٢/ ٦٩.
(٢) شرح اللمع ٢/ ٩٧٠.
(٣) التبصرة ص ٤٦٢.
(٤) لسان العرب ١٣/ ٥٠٣.
(٥) المحصول ٢/ ٣٤٥.

لاختلافهم في هذه المسألة تعود إلى تقابل النصوص والآثار، ومثاله كذلك: تعيين النيّة في صوم رمضان، فبعضهم اعتبره وبعضهم لم يعتبره، وذلك راجعٌ لتردّد الصوم بين الصلاة والحج، فالشافعي يقول: هو بالصلاة أشبه، لأنّه عبادةٌ بدنيّة لا يدخلها النيابة، وأبو حنيفة يقول: هو بالحج أشبه لاشتراكهما في وجوب الكفارة بالإفساد، ولعلّ هذا النوع من القياس يرجع إليه أغلب أقيسة الفقهاء، قال الغزالي: «أمّا أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة ولعلّ جلّ أقيسة الفقهاء ترجع إليه، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنصّ والإجماع والمناسبة المصلحيّة»[١].

وقياس الشبه نوعان: صوريٌّ وحكمي.

فمثال الصوري: قياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة للشبه الصوري بينهما[٢].

ومثال الحكمي: قياس الإنزال بالاحتلام على الإنزال بالجماع، فقد أخرج مالكٌ في الموطأ: (أنّ أمّ سُليم[٣] قالت لرسول الله ﷺ: المرأة ترى في المنام مثل ما يرى الرجل، أتغتسل؟ فقال لها رسول الله ﷺ: نعم فلتغتسل، فقالت لها عائشة[٤]: أفٍ لك، وهل ترى ذلك المرأة؟ فقال لها رسول الله ﷺ: تربت يمينك، ومن أين يكون الشبه!)[٥] ووجه الشبه: أنّ من كان منه إنزالٌ عند الجماع أمكن منه الإنزال عند الاحتلام، فإثبات الإنزال عند الجماع بدليلٍ هو الشبه، وقاس عليه الإنزال بالاحتلام[٦].

---

(١) المستصفى ٣/ ٦٤٤.

(٢) شرح جمع الجوامع ٢/ ٢٨٨.

(٣) الرميصاء بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام، من بني النجار، صحابية جليلة، أم أنس بن مالك، لها مواقف مشهودة في الحروب، توفيت ٣٠هـ، انظر الأعلام ٣/ ٣٣ وطبقات ابن سعد ٨/ ٣١٠.

(٤) أم المؤمنين، أم عبدالله، عائشة الصديقة بنت الصديق أبي بكر، أعلم نساء الصحابة حديثاً وفقهاً، مناقبها أكثر من أن تحصر، توفيت عام ٥٨هـ، انظر سير أعلام النبلاء ٢/ ١٣٥ والإصابة ٤/ ٢٤٨.

(٥) الموطأ ١/ ٥١.

(٦) شرح الموطأ للزرقاني ١/ ١٠٤.

مفاد هذا القياس: اختلف العلماء في مفاد هذا القياس على قولين:

القول الأول: أنّه لا يفيد العلّة مطلقاً لا قطعاً ولا ظناً، وقد نُقل هذا عن أكثر الشافعية عزاه إليهم صاحب فواتح الرحموت[(١)]، وهو قول أكثر الحنفيّة ذكره السمرقندي[(٢)]، وهو إحدى روايتي أحمد[(٣)].

■ قال السمرقندي في حديث عن العلّة: «الفاسد منها أنواع: منها ما ذكرنا من قياس الشبه»[(٤)].

أدلّة القول الأول:

(١) لقد وقع الخلاف في إفادة الشبه للظنّ، فيحتاج لإثباته هذه الإفادة إلى دليلٍ أو مسلكٍ من مسالك العلّة، فلا يمكن للشبه إثبات العلّة لأنّ الشبه ليس مناسباً مطلقاً، ويمكنه إثبات العلّية بانضمام مسلكٍ آخر إليه، وإذا وُجد الآخر لم نحتج إلى القول بالشبه[(٥)].

القول الثاني: أنّه يفيد العلّة ظناً، وذهب إليه كثيرٌ من العلماء، ومنهم:

■ قال الجويني: «النظر في الشبه يوقع في مستقرّ العادة غلبة الظنّ»[(٦)].

■ وقال الغزالي: «الشبه ما يغلب على الظنّ كونه في معنى الأصل»[(٧)].

■ وقال الرازي عنه: «إنّه يفيد ظنّ العلّية»[(٨)].

■ وقال ابن قدامة: «إنّه يثير ظناً غالباً يُبنى على الاجتهاد»[(٩)].

---

(١) فواتح الرحموت ٢/ ٣٠٢.
(٢) ميزان الأصول ص ٦٥٦.
(٣) شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٢٤.
(٤) ميزان الأصول ص ٦٥٦.
(٥) مناهج العقول ٣/ ٨٣، نهاية السول ٣/ ٨٨.
(٦) البرهان ٢/ ٨٧٤.
(٧) المنخول ص ٣٨٠.
(٨) المحصول ٢/ ٣٤٥.
(٩) روضة الناظر ٣/ ٨٧٢.

■ وقال الطوفي: «الشبه وفي صحّة التمسك به قولان لأحمد والشافعي، والأظهر نعم لإثارته الظنّ»[(١)].

أدلّة القول الثاني:

(١) إنّ المجتهد يظنّ أنّ هذا الوصف مستلزمٌ للعلّة، ولازم الشيء لا ينفك عن ملزومه، فإذا كان كذلك فإن المجتهد يظنّ وجود العلّة عند وجود الوصف الشبهي، فالشبه مفيدٌ لظنّ وجود العلّة[(٢)].

(٢) إنّ الحكم لا بُدّ له من علّة، والعلّة إمّا هذا الوصف الشبهي وإمّا غيره، والوصف الشبهي له تأثيرٌ في الحكم بما يستلزم من الوصف المناسب، ولم يوجد هذا المعنى في سائر الأوصاف، فلا شكّ أنّ ميل القلب إلى إسناد الحكم إلى هذا الوصف أقوى من ميله إلى إسناد الحكم إلى غير ذلك الوصف ومعنى ذلك أنّ الشبه مفيدٌ لظنّ عليّة الوصف[(٣)].

الترجيح في هذه المسألة:

إنّ الشبه يفيد ظنّ عليّة الوصف، لأنّ مدار أدلّة المانعين للظنّ قائمةٌ على المطالبة بالدليل، وقد ذكر هؤلاء أدلّتهم ولا اعتراض عليها، بل قد رأينا أنّ من منع من حجيّة قياس الشبه يسلّم أنّه يفيد الظنّ ولكنه لا يرى صحّة العمل بالظنّ هنا كالباقلاني[(٤)]، إلّا أنّ الظنّ الناتج من غيره من مسالك العلّة المعتبرة أقوى منه، ومن ثَمّ فهو أضعف المسالك، ومن هنا حُكي الإجماع على منع العمل به عند إمكان قياس العلّة[(٥)].

المسألة الرابعة: القياس العقلي

والمراد به: قولٌ مؤلّفٌ من قضايا يلزم من التسليم بها لذاتها التسليم بشيء آخر

---

(١) شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٢٤.
(٢) المحصول ٢/ ٣٤٦.
(٣) الإحكام للآمدي ٣/ ٣٢٨.
(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٦.
(٥) البحر المحيط ٥/ ٢٣٤.

وذلك كقولك: العالم متغير وكلّ متغير حادث، فإنّه قولٌ مركّب من قضيتين إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما العالم حادث[١].

مفاد القياس العقلي: اختلف العلماء في مفاد القياس العقلي على أربعة أقوال:

القول الأول: أنّ القياس العقلي لا يفيد قطعاً ولا ظناً، ذكر ذلك بعض العلماء:

▪ قال الشنقيطي[٢]: «ما يسمونه الدليل العقلي ويزعمون أنّ إنتاجه للمطلوب قطعي هو جهلٌ وتخبّطٌ في الظلمات»[٣].

ودليلهم: اختلاف العقلاء في القضايا العقلية، فطائفةٌ تدّعي أنّ القياس العقلي يدلّ على قولها، والأخرى تدّعي أنّه يدلّ على خلاف هذا القول[٤].

القول الثاني: أنّه يفيد الظنّ فقط، ذكر ذلك بعض العلماء:

▪ قال صفي الدين الهندي: «الأكثر على صحة القياس في العقليات» ثمّ يقول: «ثمّ المحققون على أنّه ظني»[٥].

ودليلهم: أنّ القياس العقلي لا بُدّ فيه من جامع، وهو إمّا العلّة أو الشرط أو الدليل، وأقواها الجمع بالعلّة، وهو غير مفيدٍ للقطع لتوقفه على القطع بالعلّة وبحصولها في الفرع، وحصول ذلك متعذر لورود الاحتمال القوي عليه[٦].

القول الثالث: أنّه يفيد القطع، ذكر ذلك بعض العلماء:

▪ قال عنه الجصاص: «يفضي إلى العلم بموجباته في سائر الأحوال»[٧].

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ١٩٠.

(٢) محمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر الشنقيطي، فقيه أصولي مالكي مفسّر، توفي بمكة ١٣٩٣هـ، من مؤلفاته(أضواء البيان في تفسير القرآن) و(آداب البحث والمناظرة) و(المذكرة في أصول الفقه) انظر الأعلام ٦/ ٤٥.

(٣) المذكرة للشنقيطي ص ١٠٥.

(٤) مجموع الفتاوى ١٩/ ٨.

(٥) الفائق ٥/ ١٢٨.

(٦) الفائق ٥/ ١٣٠.

(٧) الفصول ١/ ٢٢١.

■ قال أبو الخطّاب: «يُقدّم القياس الشرعي على القياس العقلي، والشرعي مظنون والعقلي معلوم»[(١)].

وأدلتهم:

(١) أنّ العقليات يُعرف تأثيرها من خلال الحسّ والعيان والبداهة، فيكون الحكم الثابت بها ثابتاً بطريق القطع[(٢)].

(٢) وكذلك فإنّ الناس يشتركون في العقل، فكان ما نتيجته العقل متفقاً عليه، والمتفق عليه شأنه أن يكون قطعياً.

استدراك: لكن وإن كان يفيد القطع على قول هؤلاء العلماء فالظفر به غير مقطوع به، بمعنى أنّ المرء قد يظنّ أنّ ما وجده قياس عقلي، وقد لا يكون في حقيقة الأمر كذلك، قال ابن برهان: «دليل العقل وإن كان مقطوعاً به إلّا أنّ الظفر بدليل العقل غير مقطوع به»[(٣)].

القول الرابع: أنّه قد يفيد الظنّ أو القطع، ذكر ذلك بعض العلماء:

■ قال الغزالي: «وللظنون في العقول مسالك كما للعلوم»[(٤)].

ودليلهم: أنّ مقدّمات القياس العقلي قد تكون ظنّية وقد تكون قطعيّة؛ ومن ثَمّ يختلف القياس العقلي قطعاً وظناً[(٥)].

الترجيح: القول الثالث هو الراجح، وهو أنّ القياس العقلي قطعيٌ من حيث دلالته، لكن قد يقع الظنّ من جهة الظنّ به، فقد يظنّ الناس ما هو أقيسة عقلية وليست كذلك في حقيقة الأمر، والخطأ ليس من جهة الدليل العقلي، وذلك بسبب تفاوت العقول وكثرة الشبهات ووسوسة الشياطين[(٦)].

---

(١) التمهيد ٣/٤٤٨.

(٢) ميزان الأصول ص ٥٦٦.

(٣) الوصول ١/ ٢٨٢.

(٤) المنخول ص ٤٥٧.

(٥) تقريب الوصول ص ٥٩.

(٦) شرح العقيدة الطحاوية ص ١٨٣.

أدلّة الترجيح:

(١) لو كان الظفر بدليل العقل مقطوعاً به مع قطعية الدليل لما تُصوّر وجود اختلاف في القضايا العقلية، ولكنّ العقلاء اختلفوا في قواعد العقائد وأصول الديانات، ولمّا وُجد الاختلاف دلّنا ذلك على أنّ الظفر بدليل العقل غير مقطوعٍ به[١].

(٢) إنّ العقلاء يختلفون في الأقيسة العقلية، بحيث يصحّح أحد العقلاء قياساً عقلياً تجد أنّ غيره يخطّئه ولا يعدّه قياساً عقلياً[٢].

(٣) إنّ النصوص الشرعية جاءت باستخدام الأقيسة العقلية، وكذلك فإنّ السلف والأئمة كانوا يستعملون القياس العقلي على النحو الذي ورد به القرآن الكريم[٣].

المسألة الخامسة: جريان القياس في الحدود والكفارات والرخص.

والمراد بالحدود: العقوبات المقدّرة شرعاً كحدّ الزنا والسرقة وما أشبه ذلك.

والمراد بالكفارات: الأعمال التي طلب الشارع من المسلم القيام بها، تكفيراً لذنبٍ وقع منه أو تقصير أو خطأ، ككفارة اليمين أو القتل أوالظهار وما أشبه ذلك.

والمراد بالرخص: الأحكام الواردة على الأفعال لأجل العذر استثناءً من العزيمة، كقصر المسافر للصلاة، وإفطاره في رمضان كذلك، وما أشبهه.

بسط المسألة: إذا وقع من إنسانٍ عملٌ لم ينصّ الشارع على وجوب كفارةٍ فيه، لكن هناك عملٌ يشابهه قد نصّ الشارع على وجوب كفارةٍ فيه، فهل يجوز القياس في مثل هذه الصورة، فتجب الكفارة فيما لا نصّ فيه؟

ومثال جريان القياس في الحدود: قياس النباش على السارق في القطع.

ومثال جريان القياس في الكفارات: قياس القاتل عمداً على القاتل خطأً في وجوب الكفارة، بجامع القتل بغير حقٍ في كليهما.

---

(١) الوصول ١/ ٢٨٢.

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/ ٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩.

ومثال جريان القياس في الرخص: قياس غير الحجر على الحجر في جواز الاستنجاء به (وهو رخصة) بجامع الجامد القالع الطاهر.

مفاد هذا القياس: اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنّه يفيد الظنّ، وهو قول الأكثرين ومنهم الشافعية والحنابلة.

أدلّة القول الأول:

(١) إطلاق النصوص الواردة في حجيّة القياس، فقد جاءت دون قيد، ولو كانت هذه الصورة مستثناة لوجب ذكرها والتفصيل فيها لمظنّة الحاجة إليها، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع، لأنّه تكليفٌ بما لا يُطاق.

(٢) تطبيق الصحابة لهذا القياس كما في مسألة حدّ شارب الخمر، فقد قاسه عليٌّ على حدّ القذف، فقد قال: (نرى أنّه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة)[١].

(٣) إنّ القياس كخبر الواحد في إفادة الظنّ، فكما يُعمل بخبر الواحد يُعمل بالقياس[٢].

القول الثاني: أنّه لا يفيد قطعاً ولا ظناً فليس بحجّةٍ مطلقاً، وهذا مذهب أكثر الحنفية[٣].

أدلّة القول الثاني:

(١) إنّ الحدود والكفارات من الأمور المقدّرة التي لا يمكن تعقّل المعنى الموجب لتقديرها، والقياس فرعُ تعقّلِ علّة حكم الأصل، فما لا تُعقل له من الأحكام علّةٌ فالقياس فيه متعذر كما في أعداد الركعات وأنصبة الزكوات ونحوها.

(٢) إنّ الحدود عقوبات، والكفارات فيها معنى العقوبة، والقياس ممّا يدخله احتمال الخطأ وذلك شبهة يُدرأ فيها الحد، لقوله ﷺ: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[٤].

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك ٤/ ٣٧٥، وقال صحيح ولم يخرجاه..

(٢) الإحكام للآمدي ٤/ ٨٢ وما بعدها..

(٣) فواتح الرحموت ٢/ ٣١٧.

(٤) أخرجه الترمذي في باب ما جاء في درء الحدّ، وابن ماجة والحاكم والبيهقي وغيرهم، انظر أقوال العلماء في هذا الحديث في نيل الأوطار ٧/ ١٠٥.

(٣) إنّ الشارع قد أوجب القطع على السرقة، ولم يوجبها بمكاتبة الكفار مع أنّه أولى بالقطع، وأوجب الكفارة على الظهار لكونه منكراً وزوراً، ولم يوجبها في الردّة مع أنّها أشدّ نكراً وزوراً، فحيث لم يوجد الحدّ فيما هو أولى، دلّنا على امتناع جريان القياس فيه(١).

مناقشة الأدلّة: أجاب الرازي على حجة الحنفية بحجة عدم وجدان العلّة في هذه المسائل فقال: «فذلك يظهر بالبحث عن كلّ واحدةٍ من هذه المسائل، فإن وجدنا العلّة فيها صحّ القياس وإلّا فلا»(٢).

الترجيح في هذه المسألة: أنّه يفيد الظنّ مع وجود العلّة، فهو يوافق أدلّة الفريقين ويجمع بينهما.

المسألة السادسة: جريان القياس في الأسماء اللغوية.

هذه مسألة من مسائل القياس التي تُبحث في بابه، ولكنّ بعض الأصوليين بحثها في مقدّمات أصول الفقه كالآمدي والغزالي وابن عبدالشكور(٣).

تحرير محل النزاع:

- إنّ القياس لا يجري في الأحكام اللغوية، ككون الفاعل مرفوعاً والمفعول به منصوباً، لأنّ ذلك من قبيل القواعد التي يعتمد عليها الاستقراء.
- إنّ القياس لا يجري في الأعلام كزيد وعمرو وخالد، لأنّ الأعلام ما وضعت على مسمّياتها لمعانٍ موجبةٍ لها، والقياس لا بُدّ فيه من معنى جامع.
- إنّ القياس لا يجري في الصفات كالعالم والقادر، لأنّها بذاتها واجبة الاطّراد، نظراً لتحقق معنى الاسم، فإنّ اسم العالم يُطلق على كلّ من قام به العلم وتحقّق له، فكان إطلاق العالم ثابتاً بالوضع لا بالقياس، إذ ليس قياس أحد المسميين المتماثلين في الاسم على الآخر بأولى من العكس.

---

(١) الإحكام للآمدي ٤/ ٨٢، شرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٥٤.

(٢) المحصول ٥/ ٣٥٠.

(٣) بحثها الآمدي في الإحكام في مبحث المبادئ اللغوية، والغزالي في المستصفى في بحثه مبدأ اللغات، ومثله ابن عبدالشكور في مسلّم الثبوت. .

محل النزاع: في الأسماء الموضوعة على مسمّياتها لمعانٍ في محالّها وجوداً وعدماً، بمعنى أنّ العرب إذا سمّت شيئاً باسم من الأسماء وفيه معنىً من المعاني يُظنّ أنّ هذا المعنى موجودٌ في شيءٍ آخر، فهل يصلح إطلاق الاسم الأول على الشيء الثاني كما في الأمثلة السابقة.

مثاله: إطلاق الخمر على النبيذ لمشاركته للمعتصر من العنب في الشدّة المطربة المخمرة على العقل، وكذلك إطلاق السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارقين من الأحياء في أخذ المال على سبيل الخفية، ومثلها إطلاق اسم الزاني على اللائط بواسطة مشاركته للزاني في إيلاج الفرج المحرّم(١).

مذاهب العلماء في جريان القياس في الأسماء اللغوية:

المذهب الأول: عدم جواز ذلك، وهذا مذهب الجمهور، ونصّ الرازي على أنّه قول الشافعية والحنفية(٢).

المذهب الثاني: جواز ذلك، ونُسب إلى بعض الشافعية كابن سريج(٣)، وأبي إسحق الشيرازي والرازي(٤)، ويبدو أنّ هذا مذهب أكثر اللغويين كما نقله ابن جنّي(٥) في الخصائص(٦).

والذي يهمنا في هذا البحث القطعيّة والظنيّة فيه، فعلى المذهب الأول لا حجّة مطلقاً في هذا القياس لا ظنيّة ولا قطعيّة، وعلى المذهب الثاني أنّه حجّة، لكن هل هذه الحجّة قطعيّة أو ظنيّة؟

---

(١) الإحكام ١/ ٢٩.
(٢) المحصول ٥/ ٣٣٩.
(٣) أبو العباس، أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، فقيه أصولي شافعي، توفي ببغداد ٣٠٦هـ، من مؤلفاته (الودائع لمنصوص الشرائع) و(الأقسام والخصال) انظر طبقات الإسنوي ٢/ ٢٠ والأعلام ١/ ١٨٥.
(٤) شرح جمع الجوامع ١/ ٢٧١.
(٥) أبو الفتح، عثمان بن جني الموصلي، من أئمة الأدب والنحو، توفي ببغداد ٣٩٢هـ، من مؤلفاته (شرح ديوان المتنبي) و(الخصائص) و(اللمع) و(التنبيه) انظر الأعلام ٤/ ٢٠٤ وشذرات الذهب ٥/ ١٥.
(٦) الخصائص لابن جني ١/ ٢١١، حيث قال: إنّه قول أكثر علماء العربية كالمازني وأبي علي الفارسي.

الراجح في هذه المسألة: أنّ القياس في الأسماء اللغوية حجّة ظنيّة لورود عدّة احتمالات في هذه الإطلاقات، فمثلاً في مسألة إطلاق الخمر ذكر العلماء أقوالاً عدّة:

(١) إنّ الخمر حقيقة لغوية في عصير العنب المشتد الذي يقذف بالزبد وفي غيره ممّا يسكر حقيقة شرعية.

(٢) وقيل الخمر حقيقةٌ لغويّة في عصير العنب المشتّد، وفي غيره ممّا يسكر من باب القياس في اللغة.

(٣) وقيل الخمر حقيقةٌ لغويّة في عصير العنب المشتّد، وفي غيره ممّا يسكر من باب المجاز .

وعلى هذا فالقياس في اللغة دليلٌ ظني لورود هذه الاحتمالات، ولا يعني هذا أنّ تحريم النبيذ حكمٌ ظني عند الجميع، بل تحريمه من باب القطع، لا سيّما عند من يقول إنّ الخمر يُطلق على كلّ ما أسكر من باب الحقيقة الشرعيّة(١).

ودليل الحجّة الظنيّة كما يقول الرازي: «إنّا رأينا أنّ عصير العنب لا يُسمّى خمراً قبل الشدّة الطارئة فإذا حصلت تلك الشدّة سُميّت خمراً، فإذا زالت الشدّة مرّةً أخرى زال الاسم، والدوران يفيد ظنيّة العليّة، فيحصل ظنّ أنّ العلّة لذلك الاسم حاصلةٌ في النبيذ، ويلزم من ظنّ حصول علّة الاسم ظنّ حصول الاسم، فإذا حصل ظنٌّ أنّه مُسمّى بالخمر، وعلمنا أو ظننّا أنّ الخمر حرام حصل ظنّ أنّ النبيذ حرام، فوجب الحكم بحرمة النبيذ»(٢).




(١) وهذا ما ذهب إليه كثيرٌ من العلماء كابن تيمية كما في مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٣٦، وهو مذهب عامّة أهل الحديث انظر نيل الأوطار ٨/ ١٤٧ وما بعدها . .
(٢) المحصول ٥/ ٣٣٩.

الفصل الثاني: في الأدلة المختلف فيها

المبحث الأول: الاستصحاب.

المبحث الثاني: الاستحسان.

المبحث الثالث: الاستصلاح (المصلحة المرسلة).

المبحث الرابع: العرف.

المبحث الخامس: قول الصحابي.

المبحث السادس: سد الذرائع.

المبحث السابع: شرع من قبلنا.

المبحث الثامن: الاستقراء.

المبحث التاسع: إجماع أهل المدينة.

المبحث العاشر: الأخذ بأقل ما قيل.

المبحث الحادي عشر: الإلهام والرؤى.



المبحث الأول: دليل الاستصحاب

تعريف الاستصحاب:

لغةً: طلب الصحبة، وتأتي بمعنى المقارنة والمقاربة والملائمة[١].

وفي الاصطلاح: استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً[٢]، وقيل: التمسك بدليلٍ عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقلٌ مطلقاً[٣]، وهناك تعريفاتٌ أخرى للعلماء جميعها متقاربة، وهي تعني الحكم باستمرار وجود ما ثبت وجوده حتى يأتي الدليل على ذهابه، والحكم باستمرار عدم ما لم يثبت وجوده حتى يقوم الدليل على وجوده.

حجيّة الاستصحاب:

اختلف العلماء في حجيّة الاستصحاب على قولين:

القول الأول: أنّه ليس حجّة مطلقاً.

القول الثاني: أنّه حجّة، لكن هؤلاء اختلفوا في هذه الحجة، هل هي ظنيّة أو قطعيّة، وكذلك وقع الخلاف بين هؤلاء لاختلاف أنواع الاستصحاب كما سأبيّن إن شاء الله تعالى.

ملاحظة: لمّا كان الاستصحاب من الأدلّة المختلف فيها كان لا بُدّ من أن أعرض حجج القائلين به وحجج النافين لحجيته، ثمّ أبين مفاد كلّ نوعٍ من أنواعه من حيث القطع والظنّ.

أدلّة النافين للاستصحاب عموماً:

(١) إنّ الطهارة والحلّ والحرمة كلّها أحكامٌ شرعيّة، ولا تثبت إلّا بدليلٍ منصوبٍ من قبل الشارع، وأدلّة الشرع منحصرةٌ في النصّ والإجماع والقياس إجماعاً، والاستصحاب ليس منها، فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات.

---

(١) لسان العرب ١/ ٥٢٠.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣٣٩.

(٣) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٠٣.

(٢) لو كان الأصل البقاء لكانت بيّنة النفي أولى بالاعتبار من بيّنة الإثبات، لأنّ بيّنة النفي مؤيَّدَةٌ باستصحاب البراءة الأصلية، فيكون الظنّ الحاصل بها أقوى، وهذا باطلٌ لأنّ البيّنة لا تُعتبر من النافي وهو المُدّعى عليه، وتُقبل من المثبت وهو المدّعي إجماعاً[(١)].

(٣) القياس جائزٌ، وجوازه يستلزم انتفاء ظنّ الأصل، لأنّ القياس رافعٌ لحكم الأصل اتفاقاً، بدليل ثبوت أحكامٍ به لولاه لبقيت على نفيها، فلا يحصل الظنّ ببقاء حكم الأصل إلّا عند انتفاء قياسٍ يرفعه، ولا سبيل إلى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الأصول التي يمكن القياس عليها، فمن أين للعقلاء الإحاطة بنفيها ؟! فالحكم بانتفائه مع الجواز تحكمٌ، وعلى هذا ينتفي ظنّ بقاء حكم الأصل[(٢)].

(٤) إنّ ثبوت الحكم في الزمن التالي لا دليل يدلّ عليه، فإنّ العقل لا يدلّ على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته، وكذا دلائل الشرع، الكتاب والسنّة والإجماع والقياس لم يدلّ شيء منها على بقاء الحكم بعد الثبوت، فكان العمل بالاستصحاب إثباتاً للحكم بلا دليل، وهو باطل[(٣)].

(٥) وردّوا على من قال بالاستصحاب (وهم جمهور الشافعية وغيرهم) بفروع الشافعية نفسهم، فقد جاء في المذهب أنّه لا يجزئ عتق العبد الذي انقطع خبره في الكفارة، ولو كان الأصل بقاءه لأجزأ[(٤)].

(٦) إنّ حاصل الاستدلال بعدم الدليل آيلٌ في النهاية إلى الجهل بالدليل، إذ لا سبيل لأحدٍ من البشر على حصر الدلائل أجمع، بل يجوز أن يعلن الإنسان دليلاً يجهله غيره، لتفاوت الناس في العلم، فكان المتعلّق بعدم الدليل متعلّقاً بالجهل، والجهل لا يكون حجّةً على أحد، بل لا يكون عذراً له في الامتناع عن الحكم[(٥)].

---

(١) إشارة إلى حديث (لكنّ البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر) أخرجه البيهقي وبعضه في الصحيحين. .

(٢) هذه الأدلّة أوردها الآمدي في الإحكام ٤/ ١١٤.

(٣) كشف الأسرار ٣/ ٣٧٩.

(٤) الإحكام للآمدي ٤/ ١١٤.

(٥) نفس المصدر السابق.

مناقشة أدلّتهم: ناقش ابن حزمٍ أدلّتهم، وردّ على من قال بمنع الاستصحاب مطلقاً فقال: «إذا ورد النصّ بالقرآن والسنّة الثابتة في أمرٍ ما، ثمّ ادّعى مدّعٍ أنّ ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنّ ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله تبدّل زمانه أو تبدّل مكانه، فعلى مدّعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نصّ قرآنٍ أو سنّةٍ عن رسول الله ﷺ ثابتةٍ على أنّ ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صحّ قوله، وإن لم يأت به فهو مبطلٌ فيما ادّعى من ذلك، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص، ما دام يبقى اسم الشيء المحكوم فيه عليه لأنّه اليقين، والنقلة دعوى وشرعٌ لم يأذن به الله تعالى، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النصّ بهما، ويلزم من خالفنا في هذا أن يطلب كلّ حين تجديد الدليل على لزوم الصلاة والزكاة، وعلى صحّة نكاحه مع امرأته، وعلى صحّة ملكه لما يملك»[1].

أدلّة المحتجين بالاستصحاب عموماً:

(١) من الكتاب الكريم: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾ [الأنعام: ١٤٥] وقالوا: هذا احتجاج بعدم الدليل.

(٢) من السنّة المطهرة: قوله ﷺ: «إنّ الشيطان يأتي أحدكم فيقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرفنّ حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»[2] وجاء في الحديث أيضاً. «إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى أثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن»[3] فمن الواضح أنّ حكمه ﷺ باستدامة الوضوء عند الاشتباه هو عين الاستصحاب.

---

(١) الإحكام لابن حزم ٥/ ٥٩٠ وما بعدها..

(٢) لفظه لأحمد (١١٩١٢) عن أبي سعيد، ومعناه في الصحيحين.

(٣) أخرجه مسلم (٥٧١) عن أبي سعيد الخدري.

(٣) الإجماع: انعقد إجماع الفقهاء على أنّ الإنسان لو شكّ في وجود الطهارة ابتداءً لا يجوز له الصلاة، ولو شكّ في بقائها جازت له الصلاة، ولو لم يكن الأصل في كلٍ متحققاً دوامه للزم إمّا جواز الصلاة في الصورة الأولى، أو عدم الجواز في الصورة الثانية، وهو خلاف الإجماع، وكذلك انعقد الإجماع على أنّه لو شكّ في حصول الزوجية ابتداءً حرم عليه الاستمتاع، ولو شكّ في حصول الطلاق مع سبق العقد جاز له الاستمتاع، وليس هناك من فرق بينهما إلّا أنّ الأول قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك أيضاً، وهي العقد عليها، فلو كان الاستصحاب غير مفيد لظنّ البقاء لوجب أن يكون الحكم فيها واحداً، وهي حرمة الوطء أو إباحته، وهو باطلٌ اتفاقاً[١].

(٤) العقل:

١ـ إنّ الأحكام الشرعية التي ثبتت في عهد الرسالة ثابتةٌ في حقنا، وطريق لزومها في حقنا استمرار ما كان على ما كان وبقاؤه، ولو لم يكن الاستصحاب مفيداً لظنّ البقاء لما ثبتت هذه الأحكام في حقّنا لجواز كونها قد نُسخت، فاحتمال النسخ مساوٍ لاحتمال البقاء، فإثباتها يكون ترجيحاً بلا مرجح.

٢ـ وكذلك فإنّ الحكم إذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعاً ولا ظناً يبقى ذلك الحكم، لأنّ ما تحقق وجوده أو عدمه في حال ولم يظن طرو معارضٍ يزيله فإنّه يلزم ظنّ بقائه، هذا ما عليه العقلاء والأعراف، فإنّ الناس إذا تحققوا من وجود شيء أو عدمه ولو كان حكماً خاصاً بهذا الشيء، سوّغوا القضاء به في مستقبل الزمان، فهم يجيزون مراسلة من عرفوا أنّه بمكان كذا إلى مُددٍ متطاولة ولا يسألون في كلّ مرّة، ويُنفذون إليه الودائع، ويشهدون بالدّين على من أقرّ به من قبل الساعة، لأنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان[٢].

٤ـ وكذلك فإنّ ظنّ البقاء أغلب من ظنّ التغير، وذلك لأنّ الباقي لا يتوقف على أكثر من وجود الزمان المستقبل، ومقارنة ذلك الباقي له وجوداً كان أو عدماً،

---

(١) الأدلّة التشريعية ص ٣١٣.

(٢) انظر شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا، القاعدة الرابعة ص ٨٧.

وأمّا التغير فمتوقف على هذين الأمرين وأمرٍ ثالث هو تبدّل الوجود بالعدم أو العدم بالوجود، ولا يخفى أنّ تحقق ما يتوقف على أمرين أغلب ممّا يتوقف عليهما وأمرٍ ثالثٍ غيرهما[١].

٥- وعلى هذا بنى فقهاء قواعد الشريعة قواعدهم التي اتفقوا على اعتبارها وعملوا بمقتضاها، ومن تلكم القواعد: (الأصل بقاء ما كان على ما كان) و (القديم يُترك على قدمه) و (الأصل براءة الذمّة) و (الأصل في الصفات العارضة العدم) و (ما ثبت بزمان يُحكم ببقائه ما لم يوجد دليلٌ على خلافه).

ملاحظة: أشار بعض الأصوليين إلى ما يُسمّى (الاستصحاب المعكوس) بمعنى أنّ ما كان ثابتاً في الحال يستصحب الماضي وينسحب عليه، وذكروا أمثلةً لذلك: فلو كان للابن الغائب مالٌ عند أبيه، فأنفق الأب منه على نفسه، ثمّ اختلفا فقال الابن للأب: إنّك أنفقت على نفسك منه وأنت موسر، فقال الأب: بل أنفقت وأنا معسر، ولا بيّنة لأحدهما، فإنّه يُحكم للحال الراهن، فلو كان معسراً فالقول للأب، وإن كان موسراً فالقول لابنه، ولو برهن كلٌ من الأب والابن على دعواهما قُدّمت بيّنة الابن[٢].

وذكروا في الفروع مسألة المفقود، وهو الغائب غيبةً منقطعةً بحيث لا تُعرف حياته أو موته، فقالوا: يُعتبر حيّاً في حقّ نفسه، أي في دفع استحقاق الغير منه إلى أن يثبت موته حقيقةً بالبيّنة، أو حكماً بأن يقضي القاضي بموته بعد موت جميع أقرانه، فلا يُقسم قبل ذلك ماله بين ورثته، ولا تُفسخ إجارته ولو كان له وديعة عند أحد يجب على المستودع حفظها، وليس لأحدٍ من وارثٍ أو قاضٍ أن يأخذها منه إذا كان مأموناً عليها، لكنّ المفقود هنا يُعتبر كالميت في جانب الاستحقاق من غيره، لأنّ استصحاب حياة سابقة لا يكفي حجّة للاستحقاق، فلو مات مورّث له لا يأخذ نصيبه من الإرث بل يُوقف، فإن ظهرت حياته يقيناً أخذ، وإن ثبت موته حقيقةً أُعيد إلى باقي الورثة، كلٌّ بنسبته[٣].

---

(١) الإحكام للآمدي ٤/ ١٧٢، كشف الأسرار ٣/ ٣٧٧.
(٢) شرح القواعد الفقهية ص ٨٩.
(٣) شرح القواعد الفقهية ص ٩١.

آراء العلماء في حجيّة الاستصحاب:

ذكر الشوكاني ستة أقوالٍ للعلماء في حجيّته عموماً، وهل هو حجّة عند عدم الدليل؟ فقال[١]:

القول الأول: أنّه حجّة، وبه قال الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية والظاهرية، سواءٌ أكان في النفي أو الإثبات، وحكاه ابن الحاجب عن الأكثرين.

القول الثاني: أنّه ليس بحجّة، وإليه ذهب أكثر الحنفيّة والمتكلّمين كأبي حسين البصري، قالوا: لأنّ الثبوت في الزمان الأول يفتقر إلى الدليل، فكذلك في الزمان الثاني، لأنّه يجوز أن يكون وأن لا يكون، وهذا خاصٌّ عندهم بالشرعيات بخلاف الحسيّات، فإن الله أجرى العادة فيها بذلك، ولم يُجر العادة بها في الشرعيات فلا تلحق بالحسيّات، ومنهم من نقل عنه تخصيص النفي بالأمر الوجودي، ومنهم من نقل الخلاف عنه مطلقاً، قال الصفي الهندي: وهو يقتضي تحقق الخلاف في الوجودي والعدمي جميعاً، لكنّه بعيد، إذ تفاريعهم تدلّ على أنّ استصحاب العدم الأصلي حجّة، قال الزركشي: والمنقول من كتب أكثر الحنفية أنّه لا يصلح حجّةً على الغير، ولكنّه يصح للرفع وللدفع، وقال أكثر المتأخرين منهم: إنّه حجّةٌ لإبقاء ما كان، ولا يصحّ حجّةً لإثبات أمرٍ لم يكن.

القول الثالث: أنّه حجّةٌ على المجتهد فيما بينه وبين الله عزّ وجلّ، فإنّه لا يكلَّف إلّا ما يدخل تحت مقدوره، فإذا لم يجد دليلاً سواه جاز له التمسك، ولا يكون حجّةً على الخصم عند المناظرة، فإنّ المجتهدين إذا تناظروا لم ينفع المجتهدَ قولُه: لم أجد دليلاً على هذا، لأنّ التمسك بالاستصحاب لا يكون إلّا عند عدم الدليل.

القول الرابع: أنّه يصلح حجّةً للدفع لا للرفع، وإليه ذهب أكثر الحنفيّة، قال الكيا[٢]: ويعبّرون عن هذا باستصحاب الحال إبقاء ما كان على ما كان إحالةً على عدم الدليل، لا لإثبات أمرٍ لم يكن وقد قدّمنا أنّ هذا قولُ أكثرِ المتأخرين منهم.

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٣٧ وما بعدها..

(٢) عماد الدين، أبو الحسن، علي بن محمد بن علي الطبري، الْكِيَا الهَرّاسي، فقيه أصولي شافعي، مات ببغداد ٥٠٤هـ، من مؤلفاته (أحكام القرآن) انظر الأعلام ٤/ ٣٢٩ وسير أعلام النبلاء ١٩/ ٣٥٠.

القول الخامس: أنّه يجوز الترجيح به لا غير، نقله الأستاذ أبو إسحاق عن الشافعي وقال: إنّه الذي يصحّ عنه، لا أنّه يُحتجّ به.

القول السادس: أنّ المستصحب إن لم يكن غرضه سوى نفي ما نفاه صحّ ذلك، وإن كان غرضه إثبات قول خصمه من وجهٍ يمكن استصحاب الحال في نفي ما أثبته فلا يصح، حكاه أبو منصور البغدادي(١) عن بعض أصحاب الشافعي.

ولقد ذكر الغزالي هذه الصور فقال: «فإن قيل: وهل للاستصحاب معنًى سوى ما ذكرتموه؟ قلنا: يُطلق الاستصحاب على أربعة أوجه: يصحّ ثلاثةٌ منها: الأول ما ذكرناه، وهو استصحاب البراءة الأصلية، والثاني استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النصّ إلى أن يرد نسخٌ، أمّا العموم فهو دليلٌ عند القائلين به، وأمّا النصّ فهو دليلٌ على دوام الحكم بشرط ألّا يرد نسخٌ، كما دلّ العقل على البراءة الأصلية بشرط ألّا يرد سمعٌ مغيّر، الثالث استصحاب حكمٍ دلّ الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً، ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمّة لما جاز استصحابه، فالاستصحاب ليس بحجّة إلّا فيما دلّ الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغيّر، كما دلّ على البراءة العقل، وعلى الشغل السمعي وعلى الملك الشرعي، ومن هذا القبيل يتكرر الحكم بتكرر اللزوم والوجوب إذا تكرّرت أسبابها، كتكرّر شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الأقارب عند تكرّر الحاجة، إذ فُهم انتصاب هذه المعاني أسباباً لهذه الأحكام من أدلّة الشرع، إمّا بمجرّد العموم عند القائلين به، أو بالعموم وجملةٍ من القرائن عند الجميع، وتلك القرائن تكريراتٌ وتأكيداتٌ وأماراتٌ عرف حملة الشريعة قصد الشارع إلى نصبها أسباباً إذا لم يمنع مانع، فلولا دلالة الدليل على كونها أسباباً لم يجز استصحابها، فإذن الاستصحاب عبارةٌ عن التمسك بدليلٍ عقليٍّ أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم

(١) أبو منصور، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله البغدادي الإسفراييني، فقيه شافعي، من أساتذة الأصول البارعين، توفي في إسفرائين ٤٢٩هـ، وله مؤلفات كثيرة منها: (الناسخ والمنسوخ) و(فضائح المعتزلة) و(التحصيل) في أصول الفقه و(أصول الدين)، انظر الأعلام ٤/ ٤٨ وطبقات الشافعية لابن السبكي ٣/ ٢٣٨.

العلم بالدليل، بل إلى دليل مع انتفاء المغيّر، أو مع ظن انتفاء المغيّر عند بذل الجهد في البحث والطلب، والرابع استصحاب الإجماع في محلّ الخلاف وهو غير صحيح»[(١)].

صور الاستصحاب:

١ـ استصحاب النفي الأصلي، ويشمل استصحاب براءة الذمّة، واستصحاب الإباحة الأصلية.

٢ـ استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه.

٣ـ استصحاب الدليل من جهة عدم نسخه أو عمومه.

٤ـ استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محلّ الخلاف.

وزاد المعتزلة صورةً خامسة وهي استصحاب الحكم العقلي[(٢)].

فعندهم العقل يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي، وهذا لا خلاف فيه بين أهل السنّة في أنّه لا يجوز العمل به، لأنّه لا حكم للعقليات في الشرعيات[(٣)].

مفاد الاستصحاب من حيث القطع والظنّ:

(١) مفاد استصحاب النفي الأصلي: سواءٌ أكان النفي الأصلي استصحاباً للإباحة الأصلية أو لبراءة الذمّة، كبراءة المتّهم حتى تثبت إدانته، وبراءة ذمّة المُدّعى عليه من الدّين الذي ادّعاه المدّعي إذا لم تقم بإثباته حجّة صحيحة من بيّنةٍ أو إقرار، واختلف العلماء في مفاده على أربعة أقوال:

القول الأول: أنّه يفيد الظنّ، فقد لاحظت كثيراً ممّن يقولون بظنيّة استصحاب النفي الأصلي يقولون بالظنيّة في كلّ أنواع وصور الاستصحاب، وحجّتهم في ذلك

---

(١) المستصفى ١/ ١٢٨.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٠ وما بعدها.

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٣٨.

أنّ الاستصحاب من الأدلّة المختلف فيها بين العلماء، فلا يفيد القطع، وهذا ما صرح به كثيرٌ ومنهم:

■ يقول الأصفهاني: «الأدلة السمعية إمّا متفقٌ عليها .... والمختلف فيها لا تفيد إلّا الظنّ عند من يقول بها»(١).

■ وقال الزركشي: «وقسّم بعض المتأخرين الأدلّة تقسيماً حسناً .... وما اتُفق على أنّه ظنّي كالاستصحاب»(٢).

■ وأومأ الرازي إلى ظنيّة استصحاب النفي الأصلي فقال: «هذا الحكم كان معدوماً وذلك يقتضي ظنّ بقائه على العدم، والعمل بالظنّ واجب»(٣).

■ ويقول الجصاص: «إنّ العقل وإن دلّ على إباحته أشياء في الجملة، فإنّا متى قصدنا إلى استباحة شيء منها بعينه، فإنّما نستبيحه من طريق الاجتهاد وغالب الظنّ»(٤).

أدلّة القول الأول:

(١) إنّ الاستصحاب مختلفٌ به من بين الأدلّة، وما كان مختلفاً به فكيف يكون قطعياً ! بل أعلى ما يمكن أن يصل إليه الظنّ(٥)، لكن يجاب عليه: بأنّه لا يلزم الاختلاف فيه عدم قطعيّته، واستصحاب النفي الأصلي مجمعٌ عليه(٦).

(٢) نقل بعض العلماء الإجماع على ظنيّته(٧)، لكن يُجاب عليه: إنّ ادّعاء الإجماع على ظنيّته لا يصح ولا يستقيم، كما سأبيّن في الأقوال الأخرى في هذه المسألة.

---

(١) شرح المنهاج ١/ ٤١.
(٢) البحر المحيط ٦/ ٣٦.
(٣) المحصول ٢/ ٥٨٩.
(٤) الفصول ٢/ ٣١٨.
(٥) نهاية السول ١/ ٤١.
(٦) العدّة ٤/ ١٢٦٢.
(٧) تشنيف المسامع ٢/ ٣٢٦.

(٣) إنّ من شرط الحكم بالإباحة الأصلية أن يظنّ المكلّف أنّه لا ضرر يلحقه بمواقعة هذا المحكوم عليه ولا طريق له للقطع بذلك، ممّا يدلّنا على أنّ استصحاب النفي الأصلي يفيد الظنّ(١).

(٤) إنّ احتمال ورود الدليل المعارض للنفي الأصلي وارد، بل وجدنا صوراً كثيرةً ورد عليها الدليل المغيّر للإباحة الأصلية ولبراءة الذمّة، فإذا كان ورود احتمال المغيّر له قوياً فلا يمكن أن نستفيد منه القطع، بل غالب تحصيله الظنّ(٢).

القول الثاني: أنّه يفيد القطع.

■ قال الشيرازي: «براءة الذمّة مقطوعٌ بها ما لم يرد دليلٌ من جهة الشرع»(٣).

■ وقال الغزالي: «البراءة الأصلية مقطوعٌ بها»(٤).

■ وقال الرازي: «البراءة الأصلية دليلٌ قاطع»(٥).

■ وقال الآمدي: «البراءة الأصلية متيقَنة»(٦).

■ وقال أبو يعلى: «موجب العقل في باب الإباحة ونحوها يدفعه القياس وخبر الواحد وإن كان موجب العقل ثابتاً من جهةٍ توجب العلم»(٧).

■ وقال أبو الخطاب: «الأشياء إذا أباحها العقل أو الأصل فإنّه يقطع بإباحتها بذلك»(٨).

أدلّة القول الثاني:

■ إنّ دلائل العقل المبقية على النفي الأصلي آكد في ثبوتها من دلالة اللفظ، لأنّ اللفظ قد يُطلق ولا يراد به حقيقته، وكذلك لا يجوز وجود دليل العقل عارياً

---

(١) الفصول ١/ ١٦٤.
(٢) المعتمد ٢/ ١٠٨.
(٣) شرح اللمع ١/ ٣٨٩.
(٤) المستصفى ٢/ ١٠٧.
(٥) المحصول ٢/ ٢٩٥.
(٦) الإحكام ٤/ ١٥.
(٧) العدّة ٣/ ٨٩١.
(٨) التمهيد ٢/ ١١١.

من مدلوله، واللفظ قد يفيد القطع، وعلى هذا فدليل العقل أقوى من دلالات الألفاظ[(١)].

القول الثالث: أنّ النفي الأصلي قطعي إذا جزم بعدم المغيّر له، ظنّي إذا لم يجزم به، وإليه ذهب ابن قدامة والغزالي.

■ قال ابن قدامة: «انتفاء الدليل قد يُعلم وقد يُظنّ، فإنّا نعلم أنّه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا صلاة سادسة، إذ لو كان لنُقل وانتشر، ولم يخف على جميع الأمّة، وهذا علمٌ بعدم الدليل، لا عدم علمٍ بالدليل، وأمّا الظنّ فإنّ المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة، فلم يظهر له مع أهليته واطلاعه على مدارك الأدلة وقدرته على الاستقصاء وشدّة بحثه وعنايته، غلب على ظنّه انتفاء الدليل، فنزل ذلك منزلة العلم في حقّ العمل، لأنّه ظنّ استند إلى بحثٍ واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد»[(٢)] قد أخذ ابن قدامة هذا القول بنصّه من الغزالي، كما في كثيرٍ من المسائل.

■ إذ قال الغزالي: «انتفاء الدليل السمعي قد يُعلم وقد يُظن، فإنّا نعلم أنّه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادسة، إذ لو كان لنُقل وانتشر، ولم يخف على جميع الأمّة» إلى أن قال: «أمّا الظنّ فالمجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلّة في وجوب الوتر والأضحية وأمثالهما فرآها ضعيفة، ولم يظهر له دليلٌ مع شدّة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنّه انتفاء الدليل، فنزل ذلك منزلة العلم في حقّ العمل لأنّه ظنٌ استند إلى بحث واجتهاد، وهو غاية الواجب على المجتهد»[(٣)].

القول الرابع: أنّه ليس حجّةً مطلقاً، لا ظنيّة ولا قطعيّة، وهو مذهب الحنفية، وظاهر كلامهم أنّهم لا ينكرون ظنيّته، بل يرون الظنّ المستفاد من الاستصحاب لا

---

(١) الفصول ١/١٦٣.
(٢) روضة الناظر ٢/٥٠٦.
(٣) المستصفى ٢/٤٠٧ وما بعدها..

يُعمل به أثناء الاحتجاج فهو حجةٌ للدفع لا للإلزام، فيصلح لإبداء العذر ولا يصلح للاحتجاج به على غيره[١]، ومن أقوالهم:

■ قال عبدالعزيز البخاري: «فإن قيل إن لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظنّ الغالب . . . . قلنا لا نسلّم أنّ كلّ ظنٍ مُعتبَرٌ في الشرع، بل المُعتبَر هو الدليل الظنّي الذي قام دليلٌ قطعي على اعتباره»[٢].

■ وقال السمرقندي: «إذا ثبت هذا فكان التمسك باستصحاب حال العقل في انتفاء الأحكام وبراءة الذمم عن الشغل بالوجوب تمسّكاً بالجهل الثابت بعدم الدليل مع ورود الدليل الشرعي بعد المبعث وأنّه فاسد»[٣].

الترجيح: الراجح هو القول الثالث، فإنّ النفي الأصلي قطعيٌ إذا جُزم بعدم المغيّر له، وهو ظنّي إذا لم يجزم به، فيتلاقى بهذا القول القولان الأول والثاني، وأمّا عدم حجيّته مطلقاً فقد نقده الحنفية أنفسهم عندما أجازوا الاستدلال به في غير المناظرة فهو حجة للدفع لا للإلزام.

(٢) مفاد استصحاب الوصف: المراد به: إنّ الشارع إذا رتّب حكماً على وصف، فإنّنا نستصحب بقاء الوصف ليبقى الحكم على ما كان عليه حتى يأتيَ ما يغيّره، ومثاله: كالملك عند حصول العقد المملِّك، وشغل الذمّة عند حصول إتلاف، فإنّ هذا وإن لم يكن حكماً أصلياً، فهو حكمٌ شرعي دلّ الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً[٤] وقد اختلف العلماء في مفاده على قولين:

القول الأول: إفادة الظنّ مع وجوب العمل به، وهذا قول أكثر الأصوليين، فقد صرّح الرازي والقرافي وغيرهما بالاتفاق على وجوب العمل به.

---

(١) بذل النظر ص ٦٧٥، إعلام الموقعين ١/ ٣٣٩.
(٢) كشف الأسرار ٣/ ٦٦٧.
(٣) أصول السرخسي ٢/ ١٤٠.
(٤) اللباب في أصول الفقه ص ٣٤٤.

■ قال الرازي: «الاستصحاب، وهو إن علمنا بثبوته في الحال يقتضي ظنّ وجوده في الزمن الثاني»[(١)].

■ وقال القرافي: «الاستصحاب، ومعناه أنّ اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظنّ ثبوته في الحال أو الاستقبال»[(٢)].

أدلّة القول الأول: لقد استدلّ الآمدي لهذا القول بعدّة أدلّة منها:

■ أنّ الإجماع منعقدٌ على أنّ الإنسان إذا شكّ في وجود الطهارة ابتداءً لا تجوز له الصلاة، وإذا شكّ في بقائها جازت له الصلاة ممّا يدلّنا على أنّ الاستصحاب للحال معمولٌ به.

■ أنّ العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكامٌ خاصةٌ به، فإنّهم يسوّغون القضاء بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم، ولولا أنّ الظنّ مفيدٌ لبقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم ذلك.

■ أنّ ظنّ بقاء الوصف على ما هو عليه أغلب من ظنّ التغيّر، لأنّ التغيّر يطلب أموراً لا يطلبها الإبقاء، ولا يخفى أنّ حصول ما يتوقف على أمورٍ قليلةٍ أغلب على الظنّ ممّا يتوقف على أمورٍ أكثر.

■ أنّ الأوصاف أعراض، وغلبة الظنّ ببقاء العرض أكثر من تغيّره فكان دوامه أولى، لأنّ بقاء العرض مستغنٍ عن وجود المؤثّر، وأمّا زواله فمحتاجٌ لوجود المؤثّر، ولتحقق تأثيره تأثّر العرض به، ووجود شروطه ومقتضياته وانتفاء موانعه، ممّا يدلّ على أنّ غلبة الظنّ متحققةٌ في إثبات الأعراض على ما هي عليه[(٣)].

تنبيه: قد يُشكل قول الفقهاء في القاعدة الفقهية الكليّة (اليقين لا يزول بالشكّ)[(٤)] ووجه الإشكال: أنّ الوصف كان متيقَناً في الزمن الأول، وبتغير الزمان يحصل الشكّ في بقائه، فعند استصحاب الوقف هل يبقى متيقَناً ؟

(١) المحصول ٢/ ٥٥٩.
(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٧.
(٣) الإحكام ٤/ ١٣٣ وما بعدها..
(٤) الأشباه والنظائر ص ٥٠، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٦٠.

قال الجويني: «قول الفقيه يُستصحب يقين الطهارة فيه تجوّز، فإنّ اليقين لا يصحب الشّك، فليس المعنى بقولهم لا يُترك اليقين بالشّك أنّهم على يقين مع التردد في الحدث، ولكنّ المراد به أنّ ما تقدّم من الطهر يقين، فيبقى الحكم على ما تيقّناه»[١].

القول الثاني: أنّه يفيد الظنّ، لكن لا يُعمل به، وهذا قول بعض الشافعية كأبي الحسين البصري ومذهب الحنفية عموماً، فقد نعته أبو الحسين البصري بأنّه باطل[٢]، وعزى الآمدي إلى الحنفية بطلانه[٣]، لكنّ مذهب الحنفية كما ذكرت ينصّ على صحّة استصحاب الحال (الوصف) للدفع دون الإثبات، كما بيّنت في مفاد استصحاب النفي الأصلي[٤].

والراجح: القول الأول، فهو يفيد الظنّ ويوجب العمل به، وذلك لقوّة أدلّته المذكورة، وكذلك لصعوبة إيجاد الأدلّة المفيدة لبقاء الحكم في قضايا عديدة، فيترتب على عدم الأخذ به ضياع الحقوق قال الرازي: «لو تأمّلنا لقطعنا بأنّ أكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبنيٌّ على القول بالاستصحاب»[٥].

(٣) مفاد استصحاب النص الشرعي: والمراد بالنص هنا: الدليل الشرعي، من آيةٍ أو حديث، بحيث تُستصحب دلالته على الحكم، فلا يُقال بنسخه ولا بتخصيصه بدليل، وعُبّر عنه باستصحاب النصّ، لا استصحاب الدليل، لأنّ استصحاب دليل الإجماع انفرد بالبحث كما سيأتي، ومثاله: العموم دليلٌ عند القائلين به[٦]، وأمّا النص فهو دليلٌ على دوام الحكم بشرط ألّا يرد نسخٌ، كما دلّ العقل على البراءة الأصلية بشرط ألّا يرد سمعٌ مغيّر، وقد اختلف العلماء في مفاده على قولين:

القول الأول: أنّه يفيد القطع، وهذا قول أهل الظاهر وبعض الأصوليين.

---

(١) البرهان ٢/ ١١٣٨.
(٢) المعتمد ٢/ ٣٢٥.
(٣) الإحكام ٤/ ١٣٢.
(٤) أصول السرخسي ٢/ ٢٢٤، بذل النظر ص ٦٧٤.
(٥) المحصول ٢/ ٥٥٩.
(٦) كما سيرد بحثه في حجيّة العموم.

■ قال ابن حزم: «والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه، لأنّه اليقين»[١].

أدلّة القول الأول:

■ إنّ المكلَّفين يقطعون بأشياء عديدة بناءً على استصحاب النص، ومن ذلك قطعهم بوجوب الصلاة والزكاة في أزمنة ما بعد النبوّة، وقطعهم ببقاء نبوّة الأنبياء بناءً على هذا الاستصحاب[٢].

■ وكذلك فإنّنا قطعنا بأنّ هذا الدين لازمٌ لكلّ حي في جميع الأزمان، ممّا يدلّنا على أنّ تبدّل الأزمان عند استصحاب النص لا ينفي القطع[٣].

القول الثاني: أنّه يفيد الظنّ، وهو قول أكثر الشافعية[٤].

■ قال الرازي: «نحن سوينا بين الزمانين في الحكم بناءً على ما ذكرنا من أنّ العلم بثبوته في الحال يقتضي ظنّ ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني، والعمل بالظنّ واجب»[٥]

أدلّة القول الثاني:

إنّ الاستصحاب أمرٌ عامٌ يشمل كلّ شيء، وإذا كثر عموم الشيء كثرت مخصصاته، وما كثرت مخصصاته ضعفت دلالته[٦]، حتى قيل: ما من عامٍ إلّا وقد خُصّ.

الترجيح: الراجح هو القول الأول، أنّه يفيد القطع شريطة أن يكون القطع مستفاداً ممّن كان لديه القدرة على معرفة عدم المعارض للأصل المستصحب،

وسبب الترجيح:

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/٥.
(٢) الإحكام ٢/٦.
(٣) الإحكام ٢/٧.
(٤) كالبيضاوي في المنهاج ص ١٦٣ والأصفهاني في شرحه للمنهاج ٢/٧٥٧ والإسنوي في نهاية السول ١/٤٦.
(٥) المحصول ٢/٥٥٨.
(٦) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٧.

■ قوّة الأدلّة المذكورة عليه.

■ ولأنّ خلاصة قول المعترضين أنّ الاحتمال واردٌ على هذا النوع من الاستصحاب، لكن يُقال: إنّ مجرّد ورود الاحتمال لا ينفي القطعيّة.

■ ويلزم من قولهم بعدم القطع عدم القطع بشيء بعد زمن النبوّة، لأنّ مبنى أدلّة أهل هذه الأزمان هو الاستدلال باستصحاب النصوص.

■ وهؤلاء يقطعون عملياً بأشياء عديدة بناءً على هذا الاستصحاب(١).

(٤) مفاد استصحاب الإجماع: والمراد به: استصحاب الإجماع في موطن الخلاف، ومثاله: المتيمّم إذا رأى الماء أثناء الصلاة مضى في الصلاة، لأنّ الإجماع منعقدٌ على صحة صلاته ودوامها، وطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث، فنحن نستصحب دوام الصلاة حتى يدلّ الدليل على أنّ رؤية الماء قاطعة، فإن قلنا إنّه حجّة فهو يفيد الظنّ، وإن قلنا ليس بحجّة فهو لا يفيد ظناً، وهذان قولان:

القول الأول: هو حجّة، ومن ثَمّ يفيد الظنّ، وهو اختيار الآمدي وابن القيّم.

■ قال الآمدي: «اختلفوا في جواز استصحاب حكم الإجماع في محلّ الخلاف فنفاه جماعةٌ من الأصوليين» إلى أن قال: «وأثبته آخرون، وهو المختار»(٢).

■ وذكره ابن القيّم ثمّ قال: «والتحقيق أنّ هذا دليلٌ من جنس استصحاب البراءة»(٣).

أدلّة القول الأول:

(١) أنّ الإجماع إذا انعقد على شيء فالأصل بقاؤه، إذ إنّ الأصل في كلّ متحقق دوامه(٤).

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ١١/ ٣٤٢.
(٢) الإحكام ٤/ ١٤١.
(٣) إعلام الموقعين ١/ ٣٤١ وما بعدها. .
(٤) الإحكام للآمدي ٤/ ١٤٢.

(٢) أنّ تبدل حال المحل المجمع على حكمه أولاً بمثابة تبديل زمانه أو مكانه أو شخصه، وتبدّل هذه الأمور وتغيرها لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبدل، فكذلك تبدّل وصفه وحاله لا يمنع الاستصحاب حتى يقوم دليلٌ على أنّ الشارع جعل ذلك الوصف الحادث ناقلاً للحكم مثبتاً لضدّه[1].

القول الثاني: ليس حجّة، ومن ثَمّ فهو لا يفيد قطعاً ولا ظناً، وهو قول الأكثرين.

■ ونصّ الغزالي على «أنّه ليس بحجّة عند كافة المحققين»[2].

■ وقال السمرقندي: «ومن ذلك ثالثاً: استصحاب الحكم الثابت بالإجماع عند تغير الحالة» إلى أن قال: «وهذا فاسدٌ أيضاً»[3].

■ وقال الباجي بعد أن ذكره: «فهذا ليس بدليل»[4].

■ وقال الشيرازي: «استصحاب حكم الإجماع في موضع الخلاف ليس بدليل»[5].

■ وقال أبو يعلى بعد أن ذكره: «إلّا أنّ ذلك لا يجوز، ويجب طلب الدليل في موضع الخلاف، وهو الصحيح عندي»[6].

أدلّة القول الثاني:

(١) أنّ الاستدلال بالإجماع لا يصحّ بعد زوال الإجماع وحصول الخلاف، لأنّ الإجماع يضاد الخلاف[7].

(٢) وقد يُستدلّ باستصحاب الإجماع في مسألةٍ على حكم، ويُستدلّ به أيضاً في نفس المسألة على حكمٍ مناقضٍ له، ممّا يؤدي إلى تكافؤ الأدلّة[8].

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣٤٣.
(٢) المستصفى ٢/ ٤٠٩.
(٣) ميزان الأصول ص ٦٦٤ وما بعدها..
(٤) إحكام الفصول ص ٦١٤.
(٥) التبصرة ص ٥٢٦.
(٦) العدّة ٤/ ١٢٦٥.
(٧) شرح اللمع ٢/ ٩٨٨.
(٨) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٠٧.

الترجيح: القول الأول هو الراجح، **وسبب الترجيح**:

- سلامة أدلّته وقوّتها.

- وأمّا اعتراض الآخرين فمداره على قولهم: كيف نستصحب الإجماع في محلّ النزاع؟ لكن يجاب عليه: بأنّنا في الحقيقة استصحبنا مستند الإجماع الذي بُني عليه، وليس الإجماع ذاته، فالإجماع كاشفٌ على دليل الشرع، فهو ليس علّة ثبوت المجمع عليه، كما في مسألة القياس، وإنّما هو دليلٌ على تلك العلّة وذلك السبب، وعلى هذا لا يلزم من انتفاء الإجماع انتفاء الحكم.

- وكذلك فإنّ الأصل بقاؤه، إذ إنّ بقاءه لا يحتاج إلى دليل، فبقاء الحكم على ما هو عليه أغلب على الظنّ من انتقاله إلى حكمٍ جديد[١].

مسألة تطبيقية على العمل بالاستصحاب: إرث المفقود[٢]

المفقود الذي لا تُعلم حياته أو موته، هل يُعتبر ميتاً فتوزع تركته؟ وهل يرث هو من غيره؟

للعلماء في هذه المسألة أقوال:

■ ذهب مالك والشافعي إلى اعتباره حياً في حق نفسه فلا يرثه أحد، وكذلك في حق غيره فيرث، ويُحجزنصيبه من الميراث عند القسمة إلى زمن يعيش فيه أمثاله[٣]، وحجتهم في ذلك استصحاب الأصل وهو بقاء حياته حتى يظهر خلافه، وبانقضاء المدّة التي يعيش فيها أمثاله تنزل منزلة قيام البينة[٤]، وكذلك فهو يرث من غيره إذا مات مورثه لأنّ الاستصحاب حجة في الإثبات كما هو حجة في الدفع[٥].

■ وذهب أحمد إلى اعتباره حياً في حق نفسه وغيره مدة أربع سنين من غيابه، فإذا مضت الأربع سنين ولم يُعلم خبره فيعتبر ميتاً في حق نفسه وغيره، وحجتهم في

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣٤٢.

(٢) انظر كامل المسألة في أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ص ٢٢٠.

(٣) انظر المسألة في المنهاج للنووي ٣/ ٢٦، وبداية المجتهد ٢/ ٥٢.

(٤) مغني المحتاج ٣/ ٢٧.

(٥) بداية المجتهد ٢/ ٥٢.

ذلك القياس على مسألة التفريق بينه وبين امرأته لفتوى الصحابة في ذلك، فإذا ثبت هذا في النكاح مع شدة الاحتياط للأبضاع ففي المال أولى(١).

■ وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى اعتباره حياً في حق نفسه وميتاع في حق غير، فلا توزّع تركته حتى يُعلم موته أو يمضي زمن التعمير، ولا يرث من غيره ولا يُحتفظ بنصيبه، فحجتهم في ذلك الاستصحاب، لكنّ الاستصحاب عندهم يصلح حجة للدفع ولا يصلح حجة للرفع أي الإثبات، فيعتبر حياً استصحاباً للأصل وهو حياته، ويُعتبر ميتاً لعدم اعتبار الأصل في الإثبات(٢).




(١) المغني ٦/ ٣٨٩.

(٢) حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٩٣.

المبحث الثاني: دليل الاستحسان

تعريف الاستحسان:

لغةً: عدّ الشيء حسناً.

اصطلاحاً: لقد تباينت تعريفات العلماء للاستحسان تبايناً بيّناً، فبعض العلماء عرّفه ببعض أنواعه:

- عرّفه الباجي: «هو القول بأقوى الدليلين»(١).

- والكرخي: «عدول الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول»(٢).

- والتفتازاني: «عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه الأفهام»(٣).

- وابن النجار: «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليلٍ شرعي خاص بتلك المسألة»(٤).

التعريف الراجح: ما ذكره بعض الباحثين وهو (عملية اجتهادية عقلية تستهدف ترجيح العمل بدليل الحكم الاستثنائي على العمل بدليل الحكم الأصلي في واقعةٍ معيّنة إذا وجده المجتهد أحسن بمعيار شرعي)(٥) وإيضاح ذلك بأنّ الحكم إذا دلّ عليه نصٌ عام أو إجماع أو قياس ووجدنا في تلك الواقعة أنّ الأخذ بالحكم يفوّت مصلحةً أو يجلب مفسدةً، فيعدل المجتهد عن الأخذ بذلك العموم في شأن تلك الواقعة إلى حكمٍ آخر تتحقق به المصلحة أو تندرئ به المفسدة، ولا يكون ذلك

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٤٥.

(٢) كشف الأسرار ٣/ ١١٢٣.

(٣) حاشية التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٨٩.

(٤) شرح الكوكب المنير ص ٣٨٨.

(٥) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ١٥٦.

العدول استحساناً لمجرّد الهوى، بل لدليلٍ يقتضي هذا العدول كدليل رفع الحرج ودفع المشقّة، وقد اعتبر بعض الباحثين الاستحسان من باب العدول من العزيمة إلى الرخصة تمسكاً بأدلّة التيسير ورفع الحرج(١).

مذاهب العلماء في حجيةالاستحسان:

(١) الحنفية: هم أرباب مذهب الاستحسان والقول به، حتى كان أبو حنيفة لا يُجارى فيه، قال محمد بن الحسن(٢): إنّ أصحابه ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسن لم يلحق به أحد، ولقد كان كما قيل يقيس ما استقام له القياس ولم يقبّح، فإذا قبح القياس استحسن ولاحظ تعامل الناس(٣) لكن يُقال بالرغم من أنّ الحنفية أخذوا بالاستحسان لكنّهم اختلفوا في تعريفه وبيان حقيقته.

(٢) المالكية: عدّه مالك تسعة أعشار العلم، لكنّ تعريفهم له مباينٌ لمراد الحنفيّة منه، فإنّ جلّ الاستحسان عند المالكية يكون استعمال مصلحةٍ جزئيةٍ في مقابلة قياس كلّي ومثّلوا لذلك أمثلةً منها:

- إنّ القياس يوجب أن يكون الشهود عدولاً في كلّ قضيّةٍ معروضةٍ للقضاء، فبالعدالة يترجح جانب الصدق على الكذب، لكن لو كان القاضي في بلدٍ لا عدول فيه، فإنّه تُقبل شهادةُ من يُوثق بقوله في الجملة حتى لا تضيع الأموال ولا الدماء.

- إنّ القياس يوجب ألّا يأخذ الأشقّاء إذا انحصر الإرث في الأمّ والزوج والإخوة لأمّ اثنين فأكثر لأنّ هؤلاء يستغرقون التركة فرضاً، لكنّهم يُشرّكون استحساناً مع الإخوة لأمّ.

- لو اشترى المشتري سلعةً على أنّه بالخيار ثلاثة أيّام، ثمّ مات في أثناء المدّة، فإنّ خيار الشرط يُورَث عند المالكيّة، فإذا اتفق الورثة على فسخ العقد

---

(١) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ١٥٨.

(٢) أبو عبدالله، محمد بن حسن بن فرقد الشيباني، أحد صاحبي أبي حنيفة، إمامٌ بالفقه والأصول، مات بالري ١٨٩هـ، من مؤلفاته(المبسوط) في الفقه و(الموطأ) و(المخارج في الحيل) انظر الأعلام ٦/ ٨٠ وسير أعلام النبلاء ٩/ ١٣٤.

(٣) الأدلة التشريعية ص ٣٣٢.

فُسخ، وإذا اتفقوا على إمضائه أمضي عليهم أجمعين، وعند الاختلاف يردّ من أمضى على من لم يمض، ومضى العقد على البائع استحساناً، وذلك لأنّ البيع قد بُتّ من جانبه، فلا يهمه من يؤول إليه ما دام وارثاً[١].

(٣) الحنابلة: أخذ الحنابلة بالاستحسان لكن بأحد معانيه:

■ ذكر ابن قدامة نقلاً عن أبي يعلى أنّ القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، لكنّ تعريفه مختلفٌ عندهم عن غيرهم، فيراد به عندهم (أن يترك حكماً إلى حكمٍ هو أولى منه)[٢].

■ وأورد ابن النجار أمثلةً لما حكم به أحمد استحساناً، ومنه: استحسن أن يتيمّم لكلّ صلاة، والقياس أنّه بمنزلة الماء حتى يُحدث أو يجد الماء، وسُئل عمّن غصب أرضاً فزرعها فقال: الزرع لربّ الأرض وعليه النفقة وليس هذا يوافق القياس ولكن استحسن أن يدفع إليه النفقة[٣].

■ وجاء في المسوّدة: يجوز شراء أراضي السواد ولا يجوز بيعها، فقيل له كيف يشتري مّمن لا يملك؟ فقال: القياس كما تقول، لكن هو استحسان، وكذلك إذا خالف فاشترى غيرَ ما أمره به صاحبُ المال، فالربح لصاحب المال ولهذا أجرة مثله، إلّا أن يكون الربح يحيط بأجرة مثله فيذهب، وقال: كنت أذهب إلى أنّ الربح لصاحب المال ثمّ استحسنت[٤].

(٤) الشافعية: وقف الإمام الشافعي رحمه الله من الاستحسان موقفاً معارضاً تماماً لمن اعتبره دليلاً شرعياً بل شدّد وأنكر على من أخذ به فقال عبارته المشهورة (من استحسن فقد شرّع) وعقد له في كتابه (الأم) فصلاً طويلاً أسماه (كتاب إبطال الاستحسان) وكذلك فعل في (الرسالة).

■ قال الشافعي: «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتيَ إلّا من جهة خبرٍ لازم، وذلك الكتاب ثمّ السنّة أو ما قاله أهل العلم لا

---

(١) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص ٢٦٣ وما بعدها..
(٢) روضة الناظر ص ١٦٧.
(٣) شرح الكوكب المنير ص ٥٩٥.
(٤) المسودّة ص ٤٥١ وما بعدها.

يختلفون فيه أو قياسٌ على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتيَ بالاستحسان، إذ لم يكن الاستحسان واجباً ولا في واحدٍ من هذه المعاني»(١).

■ لكن الملاحظ أنّ الاستحسان الذي استنكره الشافعي هو ما عناه الآمدي بقوله: «دليلٌ ينقدح في نفس المجتهد، لا يقدر على إظهاره لعدم العبارة عنه»(٢) فهذا الذم يُحمل على الاستحسان الذي يكون عن غير دليل، ويكون ثبوت الأحكام فيه لمجرّد التلذذ والهوى.

■ وأمّا الاستحسان بباقي معانيه فقد نقل الزركشي قريباً من عشرين مسألة فقهيّة قال بها الشافعي وأصحابه بالاستحسان المستند إلى الأدلّة(٣).

(٥) الظاهرية: ومذهبهم قريبٌ من مذهب الشافعية في منع القول به.

■ قال ابن حزم: «والحقّ حقٌّ وإن استقبحه الناس، والباطل باطلٌ وإن استحسنه الناس، فصحّ أنّ الاستحسان شهوةٌ واتّباعٌ للهوى وضلالٌ بالله تعالى، نعوذ من الخذلان»(٤).

أدلّة القائلين بالاستحسان:

(١) القرآن الكريم:

■ كلّ الآيات التي أمرت بالإحسان الذي هو جلب مصلحةٍ أو دفع مفسدة واتباع الأحسن استدلوا بها فمن ذلك قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزُّمَر: ١٧-١٨] وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾ [النّحل: ٩٠].

■ كلّ الآيات التي تدلّ على اليسر والتخفيف ورفع الحرج، ومنها قوله تعالى ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَـٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٣].

---

(١) الأم ٧/ ٢٧٠.
(٢) الإحكام ٤/ ٢١٠.
(٣) البحر المحيط ٦/ ٩٥.
(٤) الإحكام لابن حزم ٥/ ٧٥٨.

(٢) السنّة المطهّرة:

■ قوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[(١)]

■ إقراره ﷺ التعامل بالسلم مع أنّه على خلاف القاعدة التي تمنع بيع المعدوم، فقد جاء في الحديث: «لا تبع ما ليس عندك»[(٢)] لكن لمّا رأى النبي ﷺ بعد هجرته أنّ الناس يتعاملون به، فهو يحقق مصالح التجار في استثمار أموالهم، وكذلك أصحاب الأراضي الزراعية في استثمار أراضيهم، فأقرّه ونظّمه ﷺ فقال «من أسلف فليسلف في كيلٍ معلوم ووزنٍ معلوم إلى أجلٍ معلوم»[(٣)].

■ وقد ذكر الشاطبي من أدلّة السنّة أيضاً جواز القرض مع أنّه ربا في الأصل، لأنّه درهمٌ بدرهمٍ إلى أجل، ولكنّه أُبيح توسعةً على المحتاجين، إذ لو مُنع لوقع الناس في الضيق، ومثلها بيع العرايا بخرصها تمراً فإنّه بيع الرطب باليابس، لكنّه أُبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج عن المُعري والمُعرَى له، والجمع بين الصلاتين والفطر في السفر وصلاة الخوف، والاطّلاع على العورات في التداوي والقرض والمساقاة، والأشياء من هذا القبيل كثيرة[(٤)].

(٣) عمل الصحابة وأقضيتهم:

■ قضاء عمر بالتعزير بدل الحدّ على غلمان حاطب بن أبي بلتعة الذين سرقوا ناقة رجلٍ من مزينة فنحروها، وقد همّ بقطع أيديهم، لكنّه حمّل سيدهم السبب، فقال لحاطب: أراك تجيعهم والله لأغرّمنّك غرامةً تشقّ عليك، ثمّ سأل مالك الناقة عن ثمنها فقال له المزني: كنت أمنعها من أربعمائة درهم، فقضى عمر بإعفاء العبيد من الثمن، وحكم على حاطب بثمانمائة درهم[(٥)].

---

(١) هو بعض حديث اختلف العلماء في رفعه أو وقفه على ابن مسعود، فرواه أحمد موقوفاً (٣٦٠٠) من حديث زر عن ابن مسعود، وبعض المحدثين كابن عبدالهادي ذكره مرفوعاً عن أنس، وأكثر الحفاظ على وقفه على ابن مسعود وهو الأصح.

(٢) أخرجه أحمد (١٥٣١١)، وأبو داود (٣٥٠٣)، والترمذي (١٢٣٢)، والنسائي (٧/ ٢٨٩) عن حكم بن حزام.

(٣) أخرجه البخاري (٢٢٤٠)، ومسلم (١٦٠٤) عن ابن عباس.

(٤) الموافقات ٤/ ٢٠٧.

(٥) الموطأ ٢/ ١٤٢.

■ وكذلك قضاء عمر بجواز وصيّة الصغير المميّز والسفيه، استثناءً من شرط أهليّة التبرع، وذلك مراعاةً لمصلحة الموصي في الحصول على الأجر والثواب في الآخرة[١].

■ قضاء عثمان[٢] بتوريث من طلّقها زوجها بائناً في مرض الموت، استثناءً من قاعدة عدم التوارث بعد انقطاع سببه، وهو الزوجية[٣]، لسدّ ذريعة الحرمان من الميراث، وهو وإن كان ظاهره سدّاً للذريعة، لكنّه في حقيقته استحسان على خلاف الأصل.

■ قضاء علي بتضمين الصناع خلافاً للقاعدة الأصليّة المقرّرة بحديث (لا ضمان على مؤتمن)[٤] فمن الواضح أنّ يد الصانع من نجارٍ أو خيّاط أو نسّاج على المواد الأوليّة يدُ أمانة، فلا يضمن تلفه ما لم يكن متعدياً، ولكن مراعاةً لمصالح أصحابها ولجلب مزيدٍ من اهتمام الصنّاع وحرصهم عليها قضى في خلافته بتضمينهم، استثناءً من القاعدة العامّة،وقد فرّقوا ما بين الأجير الخاص والأجير المشترك[٥].

(٤) **الإجماع**: هناك أحكام كثيرة انعقد الإجماع عليها استحساناً، ومن ذلك:

■ دخول الحمّام من غير تقدير أجرة، ولا نظرٍ إلى تقدير عوض الماء، ولا مدّة اللبث فيه.

■ شرب الماء من أيدي السقّائين من غير تقدير العوض ولا الماء المشروب.

---

(١) المنتقى شرح الموطأ ٤/ ١٥٤.

(٢) ذو النورين، أبو عمرو، عثمان بن عفان بن أبي العاص الأموي القرشي، الخليفة الثالث، وصهر النبي ﷺ على ابنتيه، الحيي السخي، من السابقين الأولين، جامع القرآن، فضائله أكثر من أن تُحصر، قتل شهيداً مظلوماً بالمدينة المنورة ٣٥هـ، الأعلام ٤/ ٢١٠.

(٣) وإلى قريبٍ من هذا ذهب أبو يوسف، فقد قال بتوريث زوج المرتدة في مرض موتها، استثناءً من القاعدة العامة القاضية بعدم التوارث بعد الفرقة الزوجية بسبب الردة، انظر كتاب الخراج ص ١٨٢.

(٤) نيل الأوطار ٥/ ٢٩٦.

(٥) الموسوعة الفقهية ٢/ ٦٤.

■ بقاء النكاح إذا ارتدّ الزوجان معاً ثمّ أسلما استحساناً، لأنّ القياس وقوع الفرقة لأنّ في ردّتهما ردّة أحدهما، وهي منافيةٌ للنكاح، ووجه الاستحسان: أنّ بني حنيفة ارتدّوا ثمّ أسلموا، ولم يأمرهم الصحابة بتجديد الأنكحة، والصحابة متوافرون فكان ذلك إجماعاً يُترك به القياس، والارتداد منهم واقعٌ معاً لجهالة التاريخ.

أدلّة القائلين بمنع الاستحسان:

(١) استدلّ الشافعي في أكثر من موضع من كتبه على بطلان الاستحسان بأنّ الشريعة نصٌ وحملٌ عليه بالقياس، والاستحسان ليس نصّاً وليس حملاً عليه، فإن كان منهما فلا حاجة لذكره، وإن كان خارجاً عنهما فمعنى ذلك أنّ الله تعالى ترك أمراً من أمور الناس بغير حكم، وهذا مناقضٌ لقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القِيَامَة: ٣٦].

(٢) كثرة الآيات التي تأمر بطاعة الله ورسوله والردّ إليهما حال التنازع، وتنهى عن اتباع الهوى قال سبحانه وتعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النِّسَاء: ٥٩] والاستحسان ليس كتاباً ولا سنّةً ولا رداً إليهما وهذا قريبٌ من الدليل الأول.

(٣) ما كان ﷺ يفتي بالاستحسان وهو الذي لا ينطق عن الهوى، فقد سُئل عن رجلٍ قال لامرأته: أنتِ عليّ كظهر أمي، فلم يُفت باستحسانه، وإنّما صبر حتى نزلت آية الظهار، وسُئل عمّن يجد مع امرأته رجلاً، فهل يُهرع ليجمع الشهداء عليهما ؟ فانتظر ﷺ حتى نزلت آية اللعان، ولو جاز لأحدٍ أن يفتي بالاستحسان لكان أولى بذلك رسول الله ﷺ.

(٤) و تعنيفه ﷺ لبعض أصحابه عندما أفتوا استحساناً بإحراق مشرك لاذ بشجرة، وتعنيفه ﷺ لأسامة بعدما قتل رجلاً قال لا إله إلّا الله بحجّة أنّه قالها خوفاً من السيف.

(٥) إنّ الاستحسان لا ضابط له ولا مقاييس، فلو جاز لكلّ حاكمٍ أو مفتٍ أو مجتهدٍ أن يستحسن من غير ضابط لكان الأمر فُرُطا، ولاختلفت الأحكام في النازلة

الواحدة على حسب استحسان كلّ مفتٍ ولا ترجيح بينها إذ لا ميزان ولا ضابط للترجيح أيضاً.

(٦) لو جاز الاستحسان اعتماداً على العقل وحده لجاز لمن ليس عنده علم بالكتاب ولا بالسنّة أن يستحسن أيضاً، لأنّ العقل متوافرٌ عنده.

مناقشة الأدلّة: يمكن أن يُقال ببساطة أنّ هذه الأدلّة تعارض الاستحسان الذي يكون مستنده الهوى والذوق، وليس ما ذُكر من الأدلّة كالنصّ والإجماع والقياس والمصلحة، فلا تأتي هذه الأدلّة على الاستحسان بمعانيه المتعدّدة، ولقد وجدنا أنّ كثيراً من العلماء وأكثرهم من الشافعية لم يسلّموا أنّ ما استدلّ به الآخرون هو الاستحسان، بل الدليل الذي اعتمدوه في استحسانهم، وقد وقع ذلك في زمن النبي ﷺ وأقرّه ﷺ لمن عمل به، وهذا ما قاله الآمدي، وأيّده كذلك الشوكاني فقال: «فعرفت بمجموع ما ذكرنا أنّ ذكر الاستحسان في بحثٍ مستقل لا فائدة فيه أصلاً لأنّه إذا كان راجعاً إلى الأدلّة المتقدّمة فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقوّل على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارةً، وبما يضادّها أخرى»[١] وهذا ما مال إليه أكثر الباحثين من أهل الأصول، فقالوا: بما أنّ الاستحسان الذي قال بجوازه الأئمة هو ما استند إلى الدليل المعارض للعموم، فلا ينبغي عدّ الاستحسان دليلاً أصلاً، بل هو أحد طرق الاجتهاد عند تعارض النصوص، وعليه يجري قول الإمام مالك (الاستحسان تسعة أعشار الفقه)

الترجيح:

(١) الاستحسان ليس لذّةً ولا هوًى كما اعتبره الشافعيّة والظاهريّة، وإنّما هو العدول عن تطبيق الحكم الأصلي في واقعةٍ معيّنة إلى حكم استثنائي لم يقتضه، من جلب نفعٍ، أو دفع حرجٍ، أو رفع ضيق، كما جاء بذلك الإرشاد القرآني، والهدي النبوي.

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٤٠.

(٢) وليس هو العدول إلى أقوى الدليلين كما ظنّه بعض الأصوليين، فالعدول إلى الحكم الاستثنائي ليس لكون دليله أقوى، وإنّما لأنّ الواقعة المعنيّة بهذا الحكم لها خصوصيتها وظروفها الاستثنائية، بحيث لو طُبق الحكم الأصلي لأدّى ذلك إلى حصول حرجٍ مرفوضٍ شرعاً.

(٣) وهو ليس عدولاً عن قياسٍ جليٍ إلى خفي كما صرّح بذلك بعض الأصوليين، فإنّ هذه صورةٌ من صوره، لأنّ الاستحسان بحقيقته عدولٌ عن قاعدةٍ عامّةٍ قاضيةٍ بالعمل بالقياس الجلي إذا تعارض مع قياس خفي.

(٤) وكذلك فإنّ الاستحسان بالنص أو بالإجماع ليس من قبيل الاستحسان الذي هو مصدر تبعيٌّ كاشفٌ، وإنّما من قبيل الحكم بالنصّ نفسه أو بالإجماع.

(٥) فعلى هذا يكون الاستحسان بحقيقته الرجوع إلى العمل بالمصلحة، من دفع مضرّةٍ أو جلب مصلحة، لا من قبيل القاعدة العامّة الأصلية الكليّة، بل يكون عملاً بها من باب الاستثناء من القاعدة وعلى هذا يكون الاستحسان أصلاً من أصول الفقه الإسلامي، وله أهميته الكبيرة في الحياة العملية وفي الوقائع المحاطة بالظروف الطارئة، بحيث يكون تطبيق الأحكام الأصليّة عندها يؤدّي إلى حدوث حرجٍ كبير، أو تفويت مصلحةٍ مشروعةٍ راجحة، فيكون هذا من قبيل العمل بالرخصة في مقابل العزيمة، وأدلّة ذلك كما بيّنت عموم الأدلّة التي جاءت بيسر الشريعة ورفع الحرج فيها عن المكلّفين[١].

أنواع الاستحسان:

(١) استحسانٌ سنده النص:

■ **مثاله** قول القائل: (مالي صدقةٌ في سبيل الله) فعموم الدليل يقتضي أن تكون كلّ أمواله داخلةً في ذلك، فيلزمه التصدق بها، واستحسن أبو حنيفة أن يخصّص ذلك بالأموال الزكويّة فقط لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التّوبَة: ١٠٣].

(١) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ١٦٣.

■ **ومثاله في السنّة** قوله ﷺ: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»[(١)] فالإجارة بيع منفعةٍ، وهي معدومةٌ، فكان القياس عدم جوازها، لكنّها جوّزت بالنص.

(٢) استحسانٌ بالإجماع:

■ **ومثاله**: النهي عن بيع المعدوم، واستحسن الفقهاء جواز الاستصناع، كبيع غرف النوم الموصوفة بصفاتٍ محدّدة وغير ذلك، وجرى العمل على ذلك وأمثاله في الأمّة من غير نكير، فكان إجماعاً عمليّاً فدلّ على الاستثناء من عموم النصّ.

(٣) الاستحسان بالعرف:

■ **ومثاله**: لو حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكاً فالأصل أنّه يحنث، ولكنّه لا يحنث استحساناً، لأنّ السمك لا يُسمّى في العرف لحماً.

■ **ومثاله أيضاً**: ما يُعتبر ردّاً في العارية، فلو استعار دابّةً فردّها إلى إصطبل مالكها فهلكت لم يضمن استحساناً، لأنّ القياس الضمان، لأنّه ما ردّها إلى مالكها، ووجه الاستحسان: أنّه أتى بالتسليم المتعارف عليه، فإنّ ردّ العواري إلى الملّاك معتاد بحيث لو ردّها لمالكها لردّها المالك إلى الإصطبل[(٢)].

(٤) استحسان الضرورة:

■ **ومثاله**: تطهير البئر التي وقعت فيها النجاسة بالنزح منها، فمن المعلوم أنّ الدلو ينجس بملاقاة النجاسة، فلا يزال يعود متنجساً، فيُحكم بنجاسة ما بقي بعد النزح على الأصل، لكن لمّا كان السير على القاعدة في التنجس يفضي إلى استحالة تطهيرها، فإنّه يُحكم بطهارتها بمجرّد زوال اللون والرائحة بعد النزح استحساناً.

■ **ومثاله أيضاً**: عدم الفطر بما يصعب الاحتراز عنه، كما لو دخل حلقَه ذبابٌ وهو ذاكرٌ لصومه لم يفطر، وفي القياس يفسد صومه لوصول المفطر إلى جوفه وإن

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٤٤٣) عن ابن عمر، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٣٠١٤) عن أبي هريرة.

(٢) الهداية ٦/ ١٢٢.

كان لا يتغذّى به كالحصى والتراب، ووجه الاستحسان: أنّه لا يُستطاع الاحتراز عنه فأشبه الغبار والدخان[١].

(٥) استحسان المصلحة:

■ **ومثاله:** تضمين الأجير المشترك، فإنّ القاعدة في الأمناء تقتضي أنّه لا ضمان على الأجير فيما تلف بغير تعدّيه أو تقصيرٍ منه، لكن لمّا كان ذلك يفضي إلى ضياع أموال الناس استحسن الصحابة تضمينه لما يتلف تحت يده من أموال الناس.

(٦) الاستحسان بالقياس الخفي:

■ **مثاله:** من وقف أرضاً زراعيّةً ولم ينصّ على حقّها في الشرب والمصرف، فلا يدخل في الوقف حقّها في الشرب والمصرف قياساً على البيع، وهو المتبادر، لأنّ الوقف يقتضي خروجها من ملك الواقف فلا يدخل حقّ الشراب كما لو باعها ولم ينصّ على دخول الحقّين والاستحسان دخول الحقّين في حالة الوقف قياساً على الإجارة، فهو أولى من قياسه على البيع، فإنّ الموقوف عليه يُراد انتفاعه بالغلّة من غير أن تكون العين في ملكه، فهذا القياس الخفي يقتضي أن يدخل حقّ الشراب وحقّ الصرف في الوقف، كما في الإجارة.

■ **ومثاله أيضاً:** سؤر السباع من الطير، فعلى القياس هو نجسٌ، لأنهّ سؤر ما هو سبُعٌ مطلق، فكان كسؤر سباع البهائم، وهذا معنى ظاهر الأثر لأنّهما يستويان في حرمة الأكل، فيستويان في نجاسة السؤر، لكنّه طاهرٌ استحساناً، لأنّ السبع ليس بنجس العين، بدليل جواز الانتفاع به شرعاً، كالاصطياد والبيع وجواز الانتفاع بجلده وعظمه، وسؤر سباع البهائم إنّما كان نجساً باعتبار حرمة الأكل، فهي تشرب بلسانها وهو رطبٌ من لعابها، ولعابها يتولّد من فمها، وهذا لا يوجد في سباع الطير لأنّها تأخذ الماء بمنقارها وتبتلعه، ومنقارها عظمٌ، وعظم الميّت طاهرٌ، فعظم الحيّ أولى[٢].

---

(١) الهداية ٢/ ٦٦.

(٢) انظر كامل المسألة في كتاب أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ص ١٨٠.

مفاد الاستحسان من حيث القطع والظنّ:

القول الأول: أنّه لا يفيد قطعاً ولا ظنّاً، وهذا قول من ذهب إلى عدم حجيّته كالشافعية والظاهرية، وإن كان قولهم هذا يصدق على نوعٍ من الاستحسان الذي لم يقم عليه دليل، ومبناه الهوى والتشهي.

القول الثاني: أنّه قد يفيد القطع وقد يفيد الظنّ، لأنّه لمّا تعدّدت صور الاستحسان، فمنها ما يكون مستندها النص، ومنها ما يكون مستنده الإجماع، فهذه قد تفيد القطع، ويُستخلص القطع أو الظنّ من إفادة تلك النصوص لأحدهما (القطع أو الظن) من حيث الاستدلال به هو، أو لحجيّة الإجماع مثلاً، وأمّا الصور الأخرى فهي تفيد الظنّ لا القطع، كالاستحسان المبني على القياس الخفي أو المصلحة أو العرف وهكذا.

الراجح: أنّ الاستحسان قد يفيد القطع وقد يفيد الظنّ بالنظر إلى مستنده، فلا يمكن الحكم عليه بحكمٍ واحد في جميع صوره، ولهذا يؤول الحكم عليه بحسب الحكم على المستند بتفصيله في بابه.

مسألة تطبيقية على العمل بالاستحسان: لو نذر التصدق بماله

لو قال قائل مالي في سبيل الله، أو قال ما في معناه من ألفاظ النذر، فهل يجب عليه التصدّق بكلّ ما يملك من مال أم بجزء منه فيما لو وقع ما نذر لأجله؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقول:

▪ ذهب أبو حنيفة والصاحبان إلى أنّه يلزمه التصدق بكلّ ما يملك من الأموال الزكوية، كالنقدين والسوائم وعروض التجارة، وأما ما يملكه ممّالا يزكى عنه كمنزله ومتجره وعقاره مثلاً، فلا يدخل في ذلك، وحجتهم الاستحسان، ووجه الاستحسان أنّ إيجاب العبد معتبرٌ بإيجاب الله تعالى، إذ ليس للعبد ولاية الإيجاب مستبداً به لئلا ينزع إلى الشركة، وإيجاب الشرع في المال من الصدقات مضاف إلى أموال خاصة، فكذا إيجاب العبد(١)، بمعنى أنّ ما أوجب الشارع التصدق جاء

---

(١) ١ـ انظر كامل المسألة في كتاب أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ص ١٨٠.
٢ـ حاشية ابن عابدين ٣/ ٧٤٢.

بصيغة العموم ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] وعلق الإيجاب ببعضه ولم يعم كلّ مال.

■ وذهب مالك وأحمد إلى أنّه يتصدّق بالثلث ممّا يملك من كل ماله[١]، وحجتهم بعض الآثار التي وردت في ذلك منها ما رواه مالك في الموطأ «أنّ أبا لبابة الأنصاري[٢] رضي الله عنه حين تاب قال: يا رسول الله ﷺ أهجر دار قومي التي أصبت فيها الذنب وأجاورك، وأنخلع من مالي صدقةً إلى الله ورسوله، فقال رسول الله ﷺ يجزيك من ذلك الثلث»[٣].

ومثله جاء في قصة توبة كعب بن مالك[٤] رضي الله عنه عندما أراد أن يتصدق بكلّ ماله، فقال له رسول الله ﷺ: «أمسك عليك بعض مالك»[٥] وجاء في رواية قوله ﷺ: «يجزئ عنك الثلث»[٦] فهو نصٌّ في هذه المسألة.

■ وذهب الشافعي ونفر من أصحاب أبي حنيفة إلى أنّه يلزمه التصدق بكلّ ماله ما دام نذره في طاعة، عملاً بقوله ﷺ: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه»[٧] ولفظ المال في قول الناذر عامٌّ فيتناول كلّ مال، فيلزمه التصدق بكلّ ما يملك[٨].

(١) الموطأ ٢/ ٤٨١ والمغني ١٠/ ٩٠.
(٢) رفاعة بن عبد المنذر، وقيل بشير، من بني عمرو بن عوف، أوسي أنصاري، من النقباء الذين شهدوا بيعة العقبة، استخلفه النبي ﷺ على المدينة يوم بدر وضرب له بسهم منها، حصلت منه زلة يوم قريظة تاب منها، له مناقب كثيرة رضي الله عنه، توفي في خلافة علي على أصح الأقوال، انظر أسد الغابة ٥/ ٨١، والإصابة ٧/ ٣٥١.
(٣) الموطأ ٢/ ٤٨١.
(٤) كعب بن مالك بن عمرو الخزرجي الأنصاري، من شعراء الإسلام، شهد بيعة العقبة وأكثرالوقائع مع رسول الله ﷺ، وتخلف عنه يوم تبوك، ونزلت توبته في القرآن الكريم، دافع عن عثمان رضي الله عنه يوم الدار، توفي ٥٠هـ، انظر الأعلام ٥/ ٢٢٨، أسد الغابة ٣/ ٥٣٧.
(٥) متفق عليه: البخاري في الوصايا (٢٥٥٢) ومسلم في التوبة (٤٩٧٣).
(٦) أبو داود في الأيمان والنذور (٢٨٨٥).
(٧) أخرجه البخاري في الأيمان والنذور (٦٢٠٢) عن عائشة.
(٨) الأم ٢/ ٢٢٨.

المبحث الثالث: دليل الاستصلاح (المصلحة المرسلة)

تعريف المصلحة:

لغةً: هي المنفعة وزناً ومعنى، وهي واحدة المصالح، والاستصلاح: نقيض الاستفساد.

اصطلاحاً: استنباط حكمٍ شرعي في واقعةٍ لا نصّ فيها ولا إجماع، بناءً على مراعاة منفعةٍ لم يرد عن الشارع دليلٌ معيّنٌ على اعتبارها أو إلغائها، والاستصلاح هو الأخذ بالمصلحة المرسلة.

أقسام المصالح من حيث الاعتبار:

(١) المصالح المعتبرة: وهي المصالح التي اعتبرها الشارع، وقام الدليل على مراعاتها واعتبارها، فهي حجّةٌ لا إشكال فيها، ولا خلاف في إعمالها، فإذا نصّ الشارع على حكمٍ في واقعةٍ ما، ودلّ على المصلحة التي قصدها بذلك الحكم، وأرشد إلى العلّة الظاهرة التي ربط بها حكمه، تبيّن لنا في هذا الربط ما فيه من تحقيق مصلحة، وجاء القياس ليحكم في غير واقعة النص لوجود العلّة التي تحققت فيها هذه المصلحة.

مثالها: قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٢] فعبارة النصّ تدلّ على وجوب اعتزال النساء في المحيض بسبب كون الاقتراب أذى، فإذا ثبت أنّ حال النفاس أو النزيف حال أذى وجب الاعتزال فيه شرعاً، وذلك قياساً على وجوب الاعتزال في المحيض فالعلّة منصوصٌ عليها والمصلحة ظاهرةٌ فيها.

(٢) المصالح الملغاة: وهي المصالح التي ليس اعتبارٌ في الشرع، بل ردّها الشارع وجعلها ملغاة، وهذه المصالح لا خلاف في ردّها وإلغائها وعدم اعتبارها.

مثالها: التسوية بين الإخوة الذكور والإناث في الميراث، فهي مصلحةٌ متوهمة وملغاة وذلك بقوله سبحانه وتعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ

ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾ [النِّسَاء: ١١]، وكذلك الانتحار ـ قتل الإنسان نفسه ـ فقد يجلب لصاحبه منفعةً، كالتخفيف من آلام المرض وقسوة الحرمان، أو ما يعانيه من عذابٍ نفسي، لكنّها مصلحةٌ موهومة، فلم يعتبرها الشارع نوعاً من المصالح، بل نصّ على إلغائها في الآيات والأحاديث، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النِّسَاء: ٢٩] ومّما نسمعه في هذه الأيام على لسان بعض المعنيين بشؤون الاقتصاد تبريرهم تصنيع الخمور والاتجار به وتشجيع البغاء ودور الدعارة بحجّة دعم الاقتصاد الوطني، أو الفطر في رمضان بحجّة أنّ الصوم يضعف الإنتاج، وما شابهها من دعاوى غُلّفت بغلاف المصلحة، وهي في حقيقتها مصلحةٌ ملغاةٌ غير معتبرة، بل هي مفسدة بنظر الشريعة، وحقيقة ذلك أنّ ما اعتبره الشارع مصلحةً يدخل فيه مصالح الدنيا والآخرة، والمعاش والمعاد، وكذلك مصلحة الفرد والجماعة.

(٣) **المصالح المرسلة**: وهي المصالح التي ليس لها شاهد باعتبار الشارع لها أو بإلغائها وعرّفها بعضهم:

(بأنّها المصالح التي يراها المجتهد ممّا لا شاهد يؤيّده من أصلٍ يقاس عليه، ولا دليل يلغيه من نصّ كتابٍ أو سنّة)[١] وعلى هذا:

■ ليس من المصالح المرسلة كلّ ما يُظنّ أنّه منفعة ممّا لا يدخل في المقاصد الكليّة للشارع.

■ ما كان للإمام أن يتصرّف فيه بموجب حقّ الإمامة، كتخييره في مسألة الأسرى بين الاسترقاق والفداء أو المنّ، فهذا من قبيل المنصوص عليه في الكتاب والسنّة.

■ ما كان مناطاً لمصلحتين متعارضتين لكلٍ منهما شاهدٌ من الاعتبار أو الإلغاء، فلا يقال إنّه خالٍ عن شواهد الاعتبار أو الإلغاء.

■ وكلّ مصلحةٍ عورضت بنصٍ صريح، سواءٌ عارضت من النص عمومه أم إطلاقه أم جميع مدلولاته، أو عورضت بقياسٍ صحيح، لأنّ ما عورض بشيءٍ ممّا ذُكر قد ثبت شاهدٌ على إلغائه، فلا يكون بذلك مرسلاً.

---

(١) انظر ضوابط المصلحة للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص ٢١٦ وما بعدها.

■ لا يعني هذا أنّ المصلحة المرسلة مجرّدة من أي دليل تستند إليه، أوبمنجاةٍ عن أيّ دليلٍ قد يلغيها، بل لا بدّ من أن تكون مستندةً إلى دليلٍ ما قد اعتبره الشارع، غير أنّه لا يتناول أعيان هذه المصالح بخصوصها، وإنّما يتناول الجنس البعيد لها، ومثال ذلك: ما تفرضه الدولة الإسلامية على رعاياها من أموال لأجل دعم جيشها، إذا لم تف مواردها بحاجات الجيش وسدّ الثغور وصدّ العدو، شريطة ألّا يُصرف شيءٌ من مالها في السرف والبذخ أو ما لا طائل تحته ولا حاجة إليه، فهذه مصلحةٌ ليس لها شاهد الاعتبار أو شاهد الإلغاء، لكنّها داخلةٌ تحت أهمّ مقصدٍ من مقاصد الشريعة، وهوحفظ الدين.

■ إنّ مجال العمل بالمصالح المرسلة إنّما هو العادات، وما يتعلق بمعاملات الناس بعضهم مع بعض، والشريعة تنظر إلى هذا القسم من الأحكام إلى المصالح، وعليه فلا دخل للمصلحة فيما كان من قبيل العبادات[١]، ويلحق بالعبادات كلّ ما كان في معناها ممّا لا سبيل للعقل إلى إدراك مصالحه الجزئية لكلّ حكمٍ منها، كالحدود والكفارات وفروض الإرث ومُدد العدد بعد موتٍ أو طلاق، وكلّ ما شُرع محدّداً مقدّراً واستأثر الشارع بعلم المصلحة فيما حدّد به، قال الشاطبي: «المسألة الثامنة عشرة: الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[٢].

■ وقد اعترض بعض العلماء على وجود ما يُسمّى بالمصالح المرسلة أصلاً، بل اعتبروا أنّ جميع المصالح الحقيقية قد جاء بها الشرع، قال ابن تيمية: «والقول الجامع أنّ الشريعة لم تهمل مصلحةً قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتمّ النعمة»[٣].

أقسام المصلحة المعتبرة باعتبار أهميّتها:

تنقسم المصالح إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) والمراد هنا بالعبادات ما يقابل العادات باصطلاح الأصوليين، وإلّا فالعبادات بمفهومها أشمل من ذلك بكثير.

(٢) الموافقات ٢/ ٣٠٠وما بعدها.

(٣) مجموع الفتاوى ١١/ ٣٤٤.

(١) **المصالح الضرورية**: وهي المقاصد الإلهية في الأحكام الشرعيّة التي تقتضيها حياة الأمم والمجتمعات والأفراد، بغضّ النظر عن ألوانهم وأعراقهم وزمانهم ومكانهم، وترجع إلى خمسة أنواع:

■ **النوع الأول**: حماية الدين: فمن لا دين له لا أمانة له، ومن لا أمانة له فلا يكون محلّاً للثقة ولا تحمّل المسؤولية، فلا يكون بذا عضواً صالحاً في المجتمع، والدين من حيث مكوناته الأساسية له محوران أساسيان:

(١) **الأول**: ركنٌ باطني معنوي، ويتلخص بالقوة المفكرة المدركة المريدة، ويطلق عليها البعض اسم (القلب) وفيها يتمّ الاعتقاد الجازم الثابت الذي يتمثل عند المسلمين بالإيمان بالله وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

(٢) **الثاني**: ركنٌ ظاهري، ووظيفته الأعضاء الظاهرية للإنسان، وهي الأعمال الصالحة من العبادات التي كُلّف بها الإنسان تقويةً لصلته بربه، وهو مع الأول يكمل عناصر التدين قال تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝٣﴾ [العَصر: ١-٣] ولحفظ الدين شرع الإسلام كثيراً من الأحكام كفرض الجهاد بالمال وبالنفس وباللسان وبالقلم ضدّ المعتدين على الدين وأهله، ومعاقبة أهل البدع السيئة والأفكار الضالة المضادّة للعقيدة، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١٩٣].

■ **النوع الثاني**: حماية النفس، ونعني بذلك أساساً حفظ الروح الإنسانية، وحفظ الجسم والصحة، وحفظ الوجود البشري وحمايته، ولحماية النفس شُرعت كثيرٌ من الأحكام، كتشريع الزواج لبقاء النوع البشري والحفاظ على سلالته، وحرّم الاعتداء على النفس وما دونها من الحواس والجوارح، وفرض القصاص، وحرّم الانتحار، وأقرّ حق الدفاع الشرعي، وشُرعت العقوبات التعزيرية، وأُبيحت الطيبات والتمتع بها، وما أحلّ الله تعالى من التمتع بها، وحُرّمت الخبائث وما يضرّ بالنفس والجسم.

■ **النوع الثالث**: حماية العرض والنسب، بعض العلماء والباحثين يفصلون بينهما، فيجعلون كلاً منهما ضرورة مستقلة، والصحيح أنّهما ضرورة واحدة،

ولحماية الأعراض والأنساب شرع الإسلام الزواج الشرعي بشروطه وأركانه، وحرّم أي اتصال خارج نطاق الزوجية كالزنا، وشرع من الأحكام ما يحفظ الأنساب، وقرّر حقوقاً لكلّ أفراد الأسرة، كالحضانة والرضاعة والنفقة، وقرّر عقوبات على من اعتدى على العرض بالقذف أو بالطعن أو بالزنا أو بعمل قوم لوط.

■ **النوع الرابع**: حماية المال، فمن حيث الحصول عليه شرع أسباباً لكسبه، كالمعاوضات والميراث والوصايا والتبرعات، وأباح الصيد والطيّب من الكسب المباح، ومن حيث الحفاظ عليه حرّم الاعتداء على أموال الغير بالسرقة أو بالنهب والسلب أو بالغصب، وشرع عقوبات حدّية وتعزيرية على المعتدين، وفرض التعويض العادل على كلّ من يتلف المال بغض النظر عن أهليته وقصده.

■ **النوع الخامس**: حماية العقل، يشترك الإنسان مع غيره من الأحياء في كثيرٍ من الوظائف والغرائز والصفات المكتسبة، كالولادة والموت والجنس والأكل والشرب والنوم وغير ذلك ويتميز الإنسان عنها بالعقل الذي جعله أهل التكليف ومحل الاستخلاف، وسبب المنجزات الحضارية الهائلة والمدهشة، وللحفاظ على هذا العقل شرع الإسلام تحريم كلّ ما يحدث فيه خللاً كالمسكرات والمخدّرات، فحدّد العقوبات لكلّ من يتعاطاها، لأنّ الحفاظ على العقل من ضروريات الحياة في كلّ وقت.

(٢) **المصالح الحاجية**: وهي مصالح متمّمة للمصالح الضرورية، فيحتاج إليها الإنسان لرفع المشقة ودفع الحرج والضيق، فهي تلي الضروريات وتكمّلها.

■ ففيما يتعلق بحفظ الدين: شرع الرخص المخففة في حالات الأعذار والظروف الاستثنائية غير الطبيعية، فمن ذلك قصر الصلاة وجمعها، والفطر للمسافر، وأحكام تخصّ المريض في الطهارة والصلاة والصوم، ومدار ذلك كلّه على رفع الحرج ودفع المشقّة بحدودها المعتبرة شرعاً، إذ لا يخلو تكليفٌ عن مشقّة، واختلفت المذاهب في حكم الأخذ بتلك الرخص من حيث الوجوب والاستحباب، وفي ذلك تفصيلات تُلتمس في كتب الأحكام والفروع.

■ وفيما يتعلق بحفظ النفس: شرع التداوي عند المرض، وأباح أكل لحم الميتة عند المجاعة، وأباح كشف العورات للتداوي، وغير ذلك من الرخص

والتشريعات التي تكمّل حفظ النفس، ولها تفصيلات من حيث حكم الأخذ بها عند الفقهاء تُطلب في كتب الفقه والفروع.

■ وفيما يتعلق بحفظ العرض والنسب: شدّد في إثبات جريمة الزنا وتهمة القذف، منعاً لتطاول الألسنة على الأعراض، فمن ذلك جعل شهود الزنا أربعة رجال عدول بالغين عاقلين، وحرّم الخلوة بين الجنسين لأنّها قد تكون ذريعة الزنا، وحرّم التبرج، وأمر بالاستئذان عند دخول البيوت.

■ وفيما يتعلق بحفظ المال: أباح الشارع التوسّع في العقود والشروط، بحيث تشمل العقود المستثناة من القواعد الشرعية العامة لحاجة الناس إليها، كعقد السلم والاستصناع وعقود الغرر، بل وقال جمهور الفقهاء إنّ الأصل في العقود والشروط الإباحة رعايةً لحاجة الناس، واستناداً إلى التوسعة المفهومة من الآيات القرآنية المتعلقة برفع الحرج ودفع المشقة والعسر.

■ وفيما يتعلق بحفظ العقل: حرّم قليلَ المسكر كما حرّم كثيره، لأنّ تناول القليل ذريعةٌ لتعاطي الكثير، وحرّم بيع الثمار والمواد التي تُصنع منها لمن يثبت أنّه يستخدمها في ذلك.

(٣) **المصالح التحسينية**: وهي المصالح التي لا يختلّ نظام الحياة بدونها، ولا يقع الإنسان في حرج أومشقّة بتخلّف كلّها أو بعضها، ولكنّ الإنسان لا يستغني عنها في وصوله إلى الكمال، وتحلّيه بالمحاسن وتخلّيه عن الرذائل، فجاءت هذه المصالح مكمّلةً لما سبقها،ودخلت في كلّ المجالات التشريعية من عبادات ومعاملات وعقوبات.

■ **ففي العبادات**: أمر الشارع بنظافة البدن والملبس والمكان عند إقامة العبادات، إضافةً إلى طهارة القلب من الغلّ والحقد والحسد، وأمر بالنوافل وبالرواتب من صلاةٍ وصيامٍ وصدقة، زيادةً في تقوية الصلة بين العبد وربّه وتنقيةً للسلوك من الشوائب.

■ **وفي المعاملات**: حرّم الاحتكار والتدليس والغش والجشع لأنّها من الرذائل، ونهى عن بيع الرجل على بيع أخيه، ونهى عن تلقي الركبان وبيع الحاضر للباد، وحرّم التعامل بالخبائث كالخمر والميتة والدم ولحم الخنزير.

■ **وفي العادات**: حرّم الغيبة والنميمة والتدخل في شؤون الآخرين، وكذلك التلاعب بالموازين والتبذير والسرف والتقتير والبخل، وأمر بالكفاءة في الزواج حفاظاً على استمرارية وديمومة الزوج، وشرع وجود الولي في النكاح، ومنع من تزويج المرأة نفسها حتى لا تُنسب إلى الوقاحة، وحذّر من التملق والرياء، وذمّ ذا الوجهين.

■ **وفي العقوبات**: حرّم المُثلة بجثث المحاربين أو قتلى القصاص، وحرّم المسّ بكرامة الأسير، وجعل الشبهة وسيلةً لإسقاط الحدود، وفتح باب العفو في العقوبة أو التخفيف فيها أمام صاحب الحق أو السلطان، وحرّم قلع الأشجار، وحرق المزروعات، وهدم البيوت، وقتل الحيوان أثناء الحروب.

الصلة بين أقسام هذه المصالح: هي في حقيقتها مراتبٍ ودرجات، فالضروريات في المقام الأول، ثمّ الحاجيات، ثمّ التحسينات، فالثالثة متمّمة للثانية، والثانية مكمّلة للأولى، فالثانية والثالثة تتأثران كليّاً بفوات الأولى، والأولى تتأثر جزئياً بفواتهما، وعلى هذا:

■ فالضروري أصلٌ للحاجي والتحسيني: فالوجود الدنيوي متوقف على رعاية وحماية الضروريات الخمس، وكذلك الجزاء الأخروي، فلو عُدم الدين لانعدم الثواب والعقاب في الآخرة، ولأصبح خلق الإنسان عبثاً وسدى، ولو عُدمت الحياة والعقل لانعدم من يتدين، ولو عُدم النسل لزال الوجود البشري، ولو فُقد المال لاستحال العيش.

■ اختلال الضروري يستلزم اختلال الحاجي والتحسيني: فلو انتفى أصل العقد لانتفى كلّ اعتبارٍ لشرط عدم الجهالة والغرر، وكذلك لو سقط القصاص لم يبق لاعتبار المماثلة دور.

■ قد يؤدي اختلال الحاجي أو التحسيني إلى اختلال الضروري: فقد يُسبب اختلال الحاجي أو التحسيني اختلال الضروري، وقد لا يكون، وعبّر عن ذلك مبدأ سدّ الذرائع، فمن شرب كميّةً من المسكرات قد يندفع إلى تعاطي كميات كبيرة تخلّ بحفظ العقل، ومنع الخلوة بالأجنبية دون محرم من الحاجيات، وإخلاله قد

يؤدي إلى حدوث خللٍ في الضروري كحفظ العرض والنسب، وهدي الإسلام في هذا يتلخص بقوله ﷺ (ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه)[١].

مفاد ترتب المصالح على الأحكام هل هو قطعيٌ أو ظنّي: لقد سبق البيان بأنّ مقاصد الشارع في تشريعه أحكامه حفظ مصالح الإنسان، ولكن لا يعني أنّ ترتب هذه المصلحة لازمٌ في كلّ صورة لا ينفكّ عنها الحكم، بل قد يكون يقينياً، وقد يكون ظنياً (راجح الوقوع) وقد يكونان متساويين (الوجود والعدم) بل قد يكون وهمياً (العدم هو الراجح) لأسبابٍ خارجةٍ عن الحكم ومانعةٍ من ترتب المقصود عليه، وعلى هذا:

▪ قد يكون تحقق المصلحة بعد تنفيذ الحكم قطعياً: كترتب حقوق المتعاقدين على البيع الذي يستوفي أركانه وشروطه وتنتفي موانعه، فعلى سبيل المثال: عند تمام البيع يترتب حقّ البائع في الثمن، وحقّ المشتري في المبيع، ترتباً يقينياً غير قابلٍ للشك، ومن المعروف أنّ صحة العقد من الأحكام الشرعية الوضعية.

▪ وقد يكون ظنياً: كمصلحة حفظ الحياة المترتبة على تنفيذ القصاص، فالقصاص يحقق الانزجار، وقد ثبت بالاستقراء أنّ الممتنعين عن القتل أكثر بكثير من المقدمين عليه بفضل العقوبة، لأنّ العاقل إذا علم أنّه إن قتل قُتل امتنع غالباً عن القتل، وبالرغم من ذلك فإنّ البعض لا ينزجر بهذه العقوبة.

▪ وقد يكون وجود المصلحة وعدمها بدرجة متساوية: كما في عقوبة متعاطي المسكر، فإنّ تطبيقها في العصور الإسلامية أثبت أنّه لم يكفّ الناس عن تعاطيها كفّاً قطعياً ولا ظنياً، ولعل ذلك يرجع إلى عدم شدّة العقوبة، فنجد عمر زاد فيها أربعين جلدة تعزيراً كما رأى ذلك بعض الفقهاء، على حين أنّ الآخرين رأوا أنّه لم يُشرع في عقوبتها حدٌ معيّن ومقدّر، ولكلٍ أدلّته، وكذلك قد يكون من أسباب التعاطي ضعف الوعي الديني والثقافي، وقلّة الالتزام ببقية الأحكام الشرعية المنظمة للسلوك.

---

(١) جزء من حديث النعمان بن بشير الذي مطلعه: «إن الحلال بيّن»، وهو في الصحيحين: أخرجه البخاري في الإيمان (٥٢)، ومسلم في البيوع (١٥٩٩).

■ وقد يكون عدم حصول المقصود أرجح، لكن لخلل لا يرجع إلى أصل الحكم، وإنّما لعوامل تحول دون ترتب المصلحة على الحكم، كمن تزوج امرأةً في سنّ اليأس بقصد الإنجاب والتناسل، فإنّ عدد من لا ينجب منهنّ في هذه السنّ أكثر مّمن ينجب بمقتضى الطبيعة البشرية.

مذاهب العلماء بالأخذ بالمصلحة:

■ ذهب مالك إلى الأخذ بها مطلقاً.

■ وذهب الشافعي ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذي لم يستند إلى أصلٍ صحيح، لكن بشرط قربه من معاني الأصول الثابتة، قال الزنجاني[1]: «ذهب الشافعي إلى أنّ التمسك بالمصالح المستندة إلى كليّ الشرع وإن لم تكن مستندةً إلى الجزئيات الخاصة جائز»[2] لكن اختلفت وجهات نظر العلماء في اعتبار الشافعي للمصلحة، هل هي من باب القياس أو قربه من معاني الأصول الثابتة، فالمضمون واحد، وهو عمله بالمصلحة، وهذا ما حمل أصوليي المذهب على التصريح بذلك، قال الجويني: «ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقاً بأصل، ولكنّه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإنّ عدمها التفت إلى الأصول مشبّهاً»[3] وهذا ما نصّ عليه الرازي فقال: «فدلّ مجموع ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة»[4] ومن جملة ما عمل به الشافعي بالمصلحة ما جاء في (الأم)، فمن ذلك قوله: «إنّ الرجوع عن الشهادة ضربان، فإذا شهد الشاهدان أو الشهود على رجلٍ بشيء يتلف من بدنه أو ينال، مثل قطع أو جلد أو قصاص في قتلٍ أو جرح، وفعل

(١) شهاب الدين، أبو المناقب، محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار الزنجاني، فقيه أصولي شافعي لغوي، مولده زنجان، عاش ببغداد واستشهد فيها عند دخول التتار إليها سنة ٦٥٦هـ، من آثاره في الأصول (تخريج الفروع على الأصول) وله في اللغة شروح ومختصرات لصحاح الجوهري، انظر الأعلام٧/ ١٦١ وطبقات الشافعية ٥/ ١٥٤.

(٢) تخريج الفروع على الأصول ص ١٦٩ وما بعدها.

(٣) البرهان ٢/ ١١١٢.

(٤) المحصول ٢/ ٥٨١.

به ذلك، ثمّ رجعوا فقالوا: عمدنا أن ينال منه ذلك منه بشهادتنا فهي كالجناية عليه، ما كان فيه من ذلك قصاصٌ خُيّر بين أن يقتصّ أو يأخذ العقل، وما لم يكن فيه من ذلك قصاص، أخذ فيه العقل وعُزروا دون الحدّ»(١).

■ وأمّا الإمام أحمد على الرغم من أنّ أتباعه لم ينصّوا على اسم المصالح المرسلة في جملة ما نصّوا عليه من أصوله التي اعتمدها في الاجتهاد، فإنّه لم يكن بمنأى عن الأخذ بها، وسبب عدم ذكرها في أصول اجتهاده أنّه لم يكن يعدّ الاستصلاح أصلاً خاصاً، بل كان يعتبره من معاني القياس(٢)، ونقل ابن القيّم أمثلةً لذلك عن الإمام أحمد من رواية المروزي(٣) وابن منصور(٤) قال: «والمخنث يُنفى لأنّه لا يقع منه إلّا الفساد والتعرض له، وللإمام نفيه إلى بلدٍ يأمن فيه فساد أهله، وإن خاف به عليهم حبسه»(٥) ونقل ابن القيّم عنه فيمن طعن في الصحابة أنّه يجب على السلطان عقوبته، وليس للسلطان أن يعفو عنه بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب وإلّا أعاد عليه العقوبة، وهذا ما دعا القرافي المالكي إلى أن يقول: «وأمّا المصلحة المرسلة فغيرنا يصرّح بإنكارها، ولكن تجدهم عند التفريع يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرّد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة»(٦).

أدلّة القائلين بالمصلحة:

(١) ثبت بالاستقراء أنّ الله تعالى إنّما بعث الرسل عليهم السلام لتحصيل مصالح العباد، وأنّ الأحكام الشرعية إنّما شُرعت لتحقيق مصالح الناس، بجلب

---

(١) الأم ٧/ ٢٧٢.
(٢) الإمام أحمد للشيخ أبي زهرة ص ٢٩٧.
(٣) أبوبكر، أحمد بن محمد بن الحجاج، المقدّم من أصحاب أحمد لورعه وفضله، توفي ٢٧٥هـ، روى عنه الكثير من المسائل، انظر سير أعلام النبلاء ١٣/ ١٧٣ وطبقات الحنابلة ١/ ٥٦.
(٤) أبو يعقوب، إسحاق بن منصور بن بهرام الكوسج المروزي، من فقهاء الحنابلة، توفي ٢٥١هـ، دوّن مسائل الإمام أحمد، انظر طبقات الحنابلة ١/ ١١٣.
(٥) إعلام الموقعين ٤/ ٣٧٧.
(٦) تنقيح الفصول ١/ ١٤٤.

النفع لهم ودفع الضرر عنهم، فإذا كانت الواقعة فيها حكمٌ شرعي بنصٍ أو إجماع أو قياس، يُتبع فيها هذا الحكم لأنّه يحقق المصلحة، وأمّا إذا لم يوجد نصٌ أو إجماعٌ أو قياس، وكان فيه مصلحةٌ غلب على الظنّ أنّها مطلوبةٌ للشارع باعتبارها كما قيل: (حيثما وُجدت المصلحة فثمّ شرع الله) أخذت هذه الواقعة حكماً شرعياً بناءً على ما يُتوخى فيها من مصلحة.

(٢) إنّ أصحاب النبي ﷺ عملوا أموراً كثيرةً لم يتقدم لها شاهدٌ بالاعتبار، وإنّما عملوها لمطلق ما فيها من مصلحة، ممّا يجلب النفع ويدفع الضرر، حسبما أدركته عقولهم، وما وقفوا مكتوفي الأيدي تاركين الكثير ممّا طرأ من الحوادث بعد وفاة النبي ﷺ، بل اجتهدوا لهذه الحوادث أحكاماً بناءً على تلك المصالح، واعتبروا ذلك كافياً في بناء الأحكام، وحوادثهم في ذلك كثيرةٌ ومشهورة، ولمّا سئل علي في مسألة تضمين الصنّاع قال: (لا يصلح الناس إلّا ذاك)[١] ومن تلكم المسائل جمع القرآن في مصحف واحد، وقتل الجماعة بالواحد، وحدّ شارب الخمر ثمانين لمصلحة الزجر عن الشرب، ومسألة الطلاق الثلاث بلفظٍ واحد، وضوال الإبل، وكلّ هذه المسائل مبسوطة في كتب الأصول وتاريخ التشريع[٢].

(٣) إنّ الوقائع والحوادث الجزئية لا حصر لها ولا نهاية، فالبيئات تتغير وتتطور، والضرورات والحاجات تطرأ، وقد تطرأ للأمة اللاحقة طوارئ لم تطرأ للأمة السابقة، وقد تستوجب البيئة مراعاةً لمصالح ما كانت تستوجبها البيئة من قبل، وعلى هذا فالأحكام التي تحتاجها هذه الوقائع لا حصر لها والأصول الجزئية التي تُقتبس منها المعاني والعلل محصورةٌ متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي، فلا بدّ إذاً من طريقٍ آخر يُتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهذه الطريق هي النظر إلى ما في هذه الوقائع من جلب النفع ودفع الضرر وترتيب الحكم على ذلك، استناداً إلى مقاصد الشرع على نحوٍ كلّي، قال الزنجاني: «واحتج في

---

(١) انظر الاعتصام للشاطبي ٢/ ١١٥.

(٢) انظر هذا البحث في فصل عمل الصحابة بالمصلحة من كتابنا اجتهادات الصحابة ص ١٠٢ وما بعدها.

ذلك بأنّ الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تُقتبس منها المعاني والعلل محصورةٌ متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي، فلا بدّ إذاً من طريقٍ آخر يُتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحوٍ كلّي، وإن لم يستند إلى أصلٍ جزئي»(١).

(٤) إنّ مجال العمل بالاستصلاح إنّما هو في المعاملات ونحوها ممّا هو من قبيل أحكام العادات، والأصل في هذا النوع من التكليفات الالتفات إلى المعاني والبواعث التي شُرعت من أجلها الأحكام باتفاق الفقهاء، وهذه المعاني والبواعث إنّما هي المصالح التي بُنيت عليها هذه الأحكام، فهي إذاً مصالح معقولة، يدرك العقل فيها حسن ما طالب به الشرع، وقبح ما نهى عنه، والله أوجب علينا ما تدرك عقولنا نفعه، وحرّم علينا ما تدرك عقولنا ضرره، فإذا حدثت واقعة لا حكم للشارع فيها، وبنى المجتهد فيها حكمه على ما أدركه عقله من نفعٍ أو ضرر، بناءً على أنّ الإذن في الشرع يدور مع المصلحة أينما دارت، كان حكمه على أساسٍ صحيح معتبرٍ لدى الشارع(٢).

أدلّة المانعين من الأخذ بالمصلحة:

(١) إنّ المصالح المرسلة متردّدة بين ما عهد من الشارع إلغاؤه من المصالح وبين ما عُهد منه اعتباره، وليس إلحاقها بالمعتبر بأولى من إلحاقها بالملغي، فيمتنع الاحتجاج بها حتى يشهد لها شاهد يدلّ على أنّها من قبيل المعتبر لا الملغي، على أنّ احتمال إلحاقها بأحد النوعين مجال للأهواء والشهوات، فقد يغلب على المرء هواه فيرى عين المفسدة مصلحة والمضرّة منفعة، وعلى هذا فالتشريع بناءً على المصلحة المرسلة عرضةٌ للزلل، وبابٌ للتشريع بالهوى فيُمنع.

(٢) إنّ المصالح الحقيقية للناس قد راعاها الشارع، إمّا بتشريع أحكام لها، وإمّا باعتبارها لبناء التشريع عليها، فما لم يشرع له الشارع أحكاماً ممّا يظنّ أنّه من

---

(١) تخريج الفروع على الأصول ص ١٧٠.
(٢) هذه الأدلّة في الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٠٠ وما بعدها، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٦٩ وما بعدها.

مصالح الناس، ولم يدلّ على اعتباره بوجهٍ من وجوه الاعتبار فلا يصحّ بناء الحكم الشرعي عليه، والاستصلاح إنّما هو بناء الحكم على مصلحةٍ لم يعتبرها الشارع ولم يدلّ على اعتبارها، فلا يكون الحكم المستفاد منه حكماً شرعياً.

(٣) وكذلك ما استدلّ به مبطلو الاستحسان، فهم يستدلون بنفس الدليل على إبطال الاستصلاح، ولأنّ الاستحسان بنظر الشافعي يشمل الاستصلاح[١].

الترجيح:

الراجح اعتبار المصلحة المرسلة والأخذ بها، لكن بشروط سأبيّنها، وندرك ذلك باستقرائنا لأحكام الشريعة ومقاصدها وأحكامها وبتتبع اجتهادات أئمة الفقه والمجتهدين من صحابة كرام وتابعين وأئمة وفقهاء، وسأبين أهمية المصلحة في التشريع الإسلامي فيما يأتي، ثمّ أبيّن شروط العمل بالمصلحة.

أهمية المصلحة في التشريع الإسلامي:

(١) إنّ المصلحة وسيلةٌ لتوسيع معنى النص وامتداد مجال تطبيقه، ليشمل ما هو منطوق به وما هو مسكوت عنه، لأنّ كلّ نصٍ شرعي من نصوص الأحكام يتضمن قاعدة شرعية كليّة دالّة على حكمٍ لما هو مذكور فيه (منطوق) فإذا استطاع المجتهد أن يدرك من هذه القاعدة حكمةً ومصلحة حكمها تمكن أن يطبّق الحكم على كلّ مسألة جزئية يمكن أن تندرج تحتها، في ضوء المصلحة المتوخاة من تشريعها، قال الغزالي: «قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [النِّسَاء: ١٠] لا يسبق إلى الفهم من الأكل معنى الأكل، وإنّما يسبق إليه معنى الاحتيال والتفويت للمال، حتى يعلم - على الارتجال - أو بأدنى تأمّل أنّ الظلم بهبة ماله والتبرع به وإتلافه وإحراقه وإلقائه في البحر وغير ذلك من وجوه الإتلاف كالظلم بالأكل، بل يكاد يصير الأكل كناية من الإتلافات»[٢].

---

(١) انظر أدلّة مانعي الاحتجاج بالاستصلاح في الإحكام للآمدي ٤/ ١٤٠، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٨٩.

(٢) شفاء الغليل ص ٨٣.

(٢) إنّ المصلحة وسيلة من وسائل تفسير النصوص الغامضة، فإذا كان النص غامضاً لسببٍ ما فلا يجوز للقاضي أن يمتنع من تطبيقه بحجّة الغموض، بل يجب عليه أن يستعين بالوسائل المعترف بها شرعاً وقانوناً لإزالة هذا الغموض، ومن أهمّ هذه الوسائل المصلحة المتوخاة من تشريع النص الغامض.

(٣) إنّ العمل بالأدلّة الشرعيّة التبعيّة لأحكام الفقه الإسلامي يرجع في الحقيقة والواقع إلى العمل بالمصلحة، فعلى سبيل المثال إنّ القياس استدلالٌ بالعلّة (المصلحة) الموجودة في حكمٍ على وجوده في مسألةٍ مشابهة تتوفر فيها هذه العلّة، وكذلك فالعمل بالاستحسان عملٌ بالمصلحة، فلأجلها عُدل عن القاعدة الكليّة في بعض المسائل الجزئية.

(٤) وكذلك فإنّ النصوص متناهية، والحوادث والوقائع التي تواجه الأسرة البشرية في الماضي والحال والمستقبل غير متناهية، والمتناهي لا يمكن أن يحيط بغير المتناهي إلّا عن طريق قواعده الكليّة، ورعاية المقاصد (المصالح) التي شُرعت هذه القواعد لأجلها، وعلى هذا فالمصالح مصادر تبعيّة كاشفة للأحكام، فلو استعملت بطريقة صحيحة لجعلت الفقه الإسلامي مصدراً خصباً ليس للتشريع الإسلامي فحسب، بل لقوانين العالم بأسره[١].

شروط العمل بالمصلحة:

(١) أن تكون مندرجة تحت مقاصد الشارع بأن تكون راجعةً إلى مصالح ضرورية أوحاجيّة أو تحسينية.

(٢) عدم معارضتها لنص تكون دلالته على الحكم قطعيّة أو إجماع، وأمّا إذا تعارضت مع نصٍ دلالته على الحكم ظنيّة، بأن كان عاماً لم يُقصد عمومه، أو مطلقاً لم يكن إطلاقه مراداً، فعندئذٍ يُعمل بالمصلحة، فيُخصّص بها العام، ويقيّد بها المطلق، وبالتالي تُعتبر بياناً لمراد الشارع.

---

(١) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ١٥٥.

(٣) عدم تفويتها لمصلحةٍ أهمّ منها، ومثال ذلك بقاء العضو المصاب الذي يهدّد بقاؤه سراية المرض في الجسم كلّه إذا لم يُقطع، فهذه مصلحةٌ مرجوحةٌ أمام سراية المرض في الجسد كلّه وبالتالي الهلاك.

(٤) ألّا يكون في الحكم بمقتضى المصلحة المرسلة إثباتُ عبادةٍ جديدة، ولا إضافةُ ركن أو شرط لعبادةٍ مشروعةٍ، ولا زيادةٌ أو نقصٌ في مقدّر شرعي، كزيادة التعويض على الدية، أو مخالفة الترتيب في الكفارات.

(٥) أن يكون إصدار الحكم مراداً به المصلحة العامة للأمّة، فلا يجوز إصدار أحكامٍ محدودة تخصّ مصالح بعض المتنفذين سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً.

(٦) أن يكون الحكم ملائماً ومناسباً لدرجة المصلحة، بصفةٍ موافقة لما تقتضيه العقول السليمة، وهدي الشرع، فلا يجوز على أساس المصلحة قتل الكذاب مثلاً، أو حرق زرع الغشاش، أو مصادرة أموال المغتاب، قال ابن دقيق العيد: «لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكنّ الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظرٍ سديد»[1].

(٧) أمّا إن عارضت المصلحة قياساً معتبراً، فللعلماء قولان في هذه المسألة:

(الأول) تقديم القياس على المصلحة **(الثاني)** تقديم المصلحة على القياس.

ومثلوا لذلك: إذا سقط في الماء القليل ما لا نفس له سائلة، فهل ينجس؟ فالقياس يحكم بنجاسته، والمصلحة تحكم بعدم نجاسته، فهو الأصلح للناس، وهو الأرجح.

ومثلوا أيضاً: إذا تاجر العامل بغير إذن المالك، أو اشترى بغير المال وربح، ففيه وجهان: القياس يقتضي أنّ هذه العقود باطلة، والمصلحة تقتضي أنّ المالك مخيّرٌ بين الإجازة والفسخ[2].

---

(١) الواضح في أصول الفقه للدكتور محمد سليمان الأشقر ص ١٣٨.
(٢) البحر المحيط ٦/ ٨١.

الترجيح عند تعارض المصالح:

■ إذا تعارضت مصلحة حماية الدين مع مصلحة حماية الحياة أو المال قُدّمت الأولى، لأنّه لولا الدّين لما كانت للحياة قيمةٌ حقيقية، فقد فرض الله الجهاد بالنفس والمال حمايةً للدين.

■ إذا تعارضت مصلحة حماية النفس مع مصلحة حماية المال قُدّمت الأولى، لأنّه إذا ذهبت الحياة فلا تعوّض بخلاف المال، ولأنّ المال مقصودٌ لأجل الحياة.

■ إذا تعارضت مصلحة حماية المال أو الحياة (النفس) مع مصلحة حماية العرض والنسب قُدّمت الثانية، لأنّ الإنسان دون كرامة لا يساوي شيئاً، فالدفاع الشرعي عن العرض واجب بخلاف الدفاع عن المال فإنّه حق.

■ إذا تعارضت مصلحةٌ ضرورية مع حاجيّةٍ أو تحسينية قُدّمت الأولى لأنّها أكثر أهميةً، ككشف العورة لإجراء عمليةٍ جراحيّة يترتب على تركها خطرٌ على الحياة.

■ إذا تعارضت المصلحة التحسينية مع الحاجيّة تُقدّم الثانية لأنّها أهمّ.

■ إذا تعارضت مصلحتان عامّتان أو خاصّتان يُختار أهمهما.

■ إذا تعارضت مصلحة عامّة مع مصلحةٍ خاصّة قُدّمت العامّة.

■ إذا تعارضت مصلحةٌ مع مفسدة وكانتا متساويتين في الحجم والآثار، أو كانت المفسدة أكثر يجب ترك المصلحة لدرء المفسدة.

■ إذا تعارضت مصلحة فعلية قائمة مع أخرى احتمالية تُقدّم الأولى.

■ إذا تعارضت مفسدتان يجب اختيار أقلهما خطورةً لدفع أشدّهما.

■ إذا تعارض الضرر الخاص مع الضرر العام يُختار الأول لدفع الثاني

■ إذا تعارضت مصلحتان وكان في رعاية إحداهما سدٌ لذريعة قُدمت على الأخرى.

ولكلٍ من هذه العناصر أمثلة وتطبيقات تُلتمس في كتب المقاصد وكتب القواعد الفقهية.

مسألة تطبيقية على أثر اختلاف العلماء في حجيّة الاستصلاح:

حبس المدين إذا ادّعى الإفلاس[(١)]:

(١) اتفق فقهاء المذاهب الأربعة على أنّ المدين إذا ادّعى الإفلاس وصدّقه الغرماء، أو قامت البينة على إعساره يجب إنظاره ولا يُحبس لقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٠]

(٢) وأمّا إذا لم تقم بيّنة على إفلاسه أولم يصدّقه الغرماء فقد نصّ الأئمة على حبسه، وإن اختلفوا في التفاصيل:

■ فالشافعي رأى حبسه فقال: «وإن لم يظهر له مالٌ ولم يُوجد له ما يبلغ حقوقهم حُبس»[(٢)].

■ ومذهب الحنفية كما جاء في الهداية: «فإن لم يُعرف للمفلس مالٌ، وطلب غرماؤه حبسه وهو يقول لا مال لي، حبسه الحاكم في كلّ دينٍ لزمه بدلاً عن مالٍ في يده، كثمن المبيع وبدل القرض، وفي كلّ دين التزمه بعقدٍ كالمهر والكفالة» ثم جاء «لكن إذا قامت البينة على إفلاسه خُلّي سبيله، لكن لا يُحال بينه وبين غرمائه فلهم ملازمته»[(٣)].

■ وعند الحنابلة قال الخرقي: «من وجب عليه حقٌّ فذكر أنّه معسرٌ به حُبس إلى أن يأتي ببيّنة تشهد بعسرته» وفصّل ابن قدامة مذهب الحنابلة بعد ذكره كلام الخرقي[(٤)].

■ وأمّا المالكية فقال ابن رشد بعد ذكره المسألة: «فإن ادّعى العدم حبسه القاضي عند مالك حتى يتبيّن عدمه، إمّا بطول السجن أو بالبينة إن كان منهما، فإذا لاح عسره خلّى سبيله»[(٥)].

---

(١) انظر هذه المسألة بتمامها وغيرها من المسائل في كتاب أثر الأدلّة المختلف فيها ص ١١٦.

(٢) الأم ٣/ ١٨٩.

(٣) الهداية وشروحها ٧/ ٣٢٤ وما بعدها.

(٤) المغني ٤/ ٣٣٨ وما بعدها.

(٥) بداية المجتهد ٢/ ٤٦١.

فهذه أقوال المذاهب الأربعة، وقد أجملها ابن رشدٍ فقال: «وكلّهم مجمعون على أنّ المدين إذا ادّعى الفلس ولم يُعلم صدقه أنّه يُحبس حتى يتبيّن صدقه، أو يقرّ له بذلك صاحب الدين، فإذا كان ذلك خلّى سبيله»[١].

■ وقال ابن المنذر[٢]: «أكثر من نحفظ عنه من علماء الأمصار وقضاتهم يرون الحبس في الدين»[٣] وأمّا حجّة العلماء في هذا الحكم فالنظر إلى المصلحة، والمصلحة هنا ألّا تضيع على الناس حقوقهم، ويتوصل بعضهم إلى أكل أموال الناس بالباطل بمجرد إعلان الإفلاس وادّعاء العدم، فالقول بالحبس ينبه مثل هؤلاء إلى أن يضعوا في حسابهم مغبّة هذه الدعوى، فإذا تصوروا ظلمة السجن وقسوته والحجر على حرية السجين انزجروا عمّا قد يبيتون من الإثم، قال ابن رشد: «وإنّما صار الكلّ إلى القول بالحبس في الديون، وإن كان لم يأت في ذلك أثرٌ صحيح، لأنّ ذلك أمرٌ ضروري في استيفاء الناس حقوقهم، بعضهم من بعض، وهذا دليلٌ على القول بالقياس الذي يقتضي المصلحة، وهذا الذي يُسمّى بالقياس المرسل»[٤] والقياس المرسل هو المصلحة المرسلة في اصطلاح الأصوليين والقول به هو الاستصلاح.

مفاد المصلحة المرسلة: اختلف العلماء في إفادتها للظنّ وحجيّتها على أربعة أقوال:

(١) القول الأول: أنّها تفيد الظنّ لكنّها ليست حجّة، لأنّ الأصل عدم العمل بالظنيات إلّا ما استثناه الدليل، قال الآمدي: «المصالح المرسلة وإن غلبت على الظنّ لا يجوز العمل بها»[٥].

---

(١) بداية المجتهد ٢/ ٢٨٩.
(٢) أبو بكر، محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري، يُعدّ من فقهاء الشافعية مع كونه يميل إلى منهج اتباع الدليل مطلقاً، شيخ الحرم بمكة، توفي بمكة ٣١٨هـ، له تصانيف كثيرة أشهرها كتابه (الإجماع والاختلاف) و(المبسوط) في الفقه، و (اختلاف العلماء) انظر الأعلام ٥/ ٢٩٤ وسير أعلام النبلاء ١٤/ ٤٩٠.
(٣) المغني ٤/ ٣٣٩.
(٤) بداية المجتهد ٢/ ٢٨٩.
(٥) الإحكام ٤/ ١١.

(٢) القول الثاني: أنّ المصالح المرسلة تفيد الظنّ إذا كانت ضرورية كليّة يقطع بتحقيق المصلحة من جرّاء ترتيب الحكم عليها، قال الرازي: «إنّما اعتبرنا هذه المصلحة لاشتمالها على ثلاثة أوصاف وهي أنّها ضرورية قطعيّة كليّة»[١] واستدلّ الرازي على ذلك فقال: «بأنّنا قطعنا بأنّ المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعاً عند الشرع، ثمّ غلب على ظنّنا أنّ هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته تولّد من هاتين المقدّمتين ظنّ أنّ هذه المصلحة معتبرة شرعاً، والعمل بالظنّ واجب»[٢].

(٣) القول الثالث: أنّ جميع المصالح المرسلة مفيدة للظنّ، فيُحتجّ بها، قال القرافي: «المصلحة المرسلة وهي عند مالك حجّة ..... فمهما وجدنا مصلحةً غلب على الظنّ أنّها مطلوبةٌ للشرع»[٣].

واستدلّ على ذلك بما يلي:

(١) أنّ استقراء أحكام الشرع يدلّنا على أنّها مبنيّةٌ على المصالح، فمتى ما وجدنا مصلحةً دلّنا ذلك على أنّه شرع الله تعالى.

(٢) أنّ الصحابة رضوان الله عليهم قد عملوا بالاستصلاح في قضايا عديدة.

ونوقشت هذه الأدلّة بما يلي:

(١) أمّا الدليل الأول فمبنيٌ على إلحاق المصالح المرسلة بالمصالح المعتبرة، وليس هناك مسوغٌ لإلحاقها بها، وترك إلحاقها بالمصالح الملغاة.

(٢) وإمّا ادّعاؤه بأنّ الصحابة رضوان الله عليهم عملوا بالاستصلاح في قضايا عديدة، فلم يقرّ المخالفون له بذلك، بل حملوا عمل الصحابة على أدلّةٍ أخرى.

(٤) القول الرابع: أنّها ليست حجّة ولا تفيد الظنّ، قال ابن قدامة عن المصالح المرسلة: «والصحيح أنّ ذلك ليس بحجّة»[٤] وقال ابن الهمام: «المصالح

---

(١) المحصول ٢/ ٥٧٩.

(٢) المحصول ٢/ ٥٨١.

(٣) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٦.

(٤) روضة الناظر ٢/ ٥٤٠.

المرسلة أثبتها مالك ومنعها الحنفية وغيرهم لعدم ما يشهد لها بالاعتبار»[١]
واستدلّوا لذلك بما يلي:

(١) أنّ الدليل إنّما يكون شرعياً بجعل الشارع له كذلك، ولا يتوفر هذا للاستصلاح، وعدم اعتبار الشارع لها يدلّ على عدم شرعيتها.

(٢) أنّ في العمل بالمصالح المرسلة مجالاً للأهواء والأغراض والشهوات، والعقل قد يخفى عليه بعض وجوه الضرر والفساد، ويترتب على ذلك اضطرابٌ في الأحكام وتغيرٌ في الشرائع فالقول بالاستصلاح يشرع من الدّين ما لم يأذن به الله تعالى.

(٣) أنّ تقدير كون الشيء مصلحةً متفاوتٌ بسبب تفاوت العقول[٢].

الترجيح: يظهر لي والله أعلم أنّ القول الثاني هو الراجح، فالمصلحة تفيد الظنّ إذا كانت ضرورية كليّة يُقطع بتحقيق المصلحة من جرّاء ترتيب الحكم عليها، فهو قولٌ وسطٌ بين الأقوال، ويسلم من الاعتراضات التي اعترض عليها الآخرون.




(١) تيسير التحرير ٤/ ١٧١.
(٢) البرهان ٢/ ١١١٣.

المبحث الرابع: دليل العرف

تعريف العرف:

لغةً: استعمل هذا اللفظ بمعانٍ عدّة أهمها:

(١) التتابع والتواصل، ومنه عرف الفرس سُمّي لتتابع شعره.

(٢) خلاف المنكر، ومنه قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩] فهو ما تطمئنّ إليه النفوس.

وفي الاصطلاح: ذكر العلماء له عدّة تعريفات ومنها:

■ عرّفه الجرجاني: (ما استقرّ في النفوس بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول)[١].

■ وعرّفه النسفي: (هو ما استقرّ في النفوس من جهة العقول، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول)[٢].

■ والذي أختاره من التعريفات: (ما تكرر استعماله من فعلٍ أو قولٍ حتى اكتسب صفة الاستقرار في النفوس، والتقبل في العقول، والرعاية في التصرفات)[٣].

العرف والعادة:

■ عند جمهور الأصوليين مفهومهما واحد، فكلّ ما يصدق على أحدهما يصدق على الآخر، قال عبدالوهاب خلّاف[٤]: «وفي لسان الشرعيين لا فرق بين العرف والعادة»[٥].

---

(١) التعريفات ١/ ١٥٤.

(٢) انظر العرف والعادة للشيخ أبي سنة ص٨.

(٣) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص٨٢.

(٤) عبدالوهاب بن عبدالواحد خلّاف، فقيه محقق مصنّف مصري، أحد أعضاء مجمع اللغة العربية، توفي بالقاهرة ١٣٧٥هـ، من مؤلفاته (أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية) و(علم أصول الفقه) و(تاريخ التشريع الإسلامي) و(الاجتهاد والتقليد) و(السياسة الشرعية)، انظر الأعلام ٤/ ١٨٤.

(٥) أصول الفقه لخلاف ص ٩٧.

■ وبعض العلماء فرّقوا بينهما، فمنهم من قال بأنّ العادة أعمّ من العرف مطلقاً، ومنهم من قال العرف أعمّ من العادة مطلقاً، قال ابن عابدين[١]: «فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الما صدق، وإن اختلفا من حيث المفهوم»[٢].

■ وعلى هذا يتبيّن لنا أنّ العرف يتكون من عنصرين: مادي ومعنوي.

فالمادي: يعني القول والفعل المتكررين.

والمعنوي: هو صفة التقبل والاحترام والإلزام الأدبي.

حجية العرف:

(١) من الكتاب الكريم:

■ قال تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩] قال مصطفى الزرقا[٣] في تعقيبه على هذه الآية: «ولا يخفى أنّ العرف في هذه الآية واقعٌ على معناه اللغوي، وهو الأمر المستحسن المألوف، لا على المعنى الاصطلاحي الفقهي، ولكن توجيه الاستدلال هو أنّ العرف في الآية وإن لم يكن مراداً به المعنى الاصطلاحي، لأنّ عرف الناس في أعمالهم ومعاملاتهم هو ما استحسنوه وألفته عقولهم، والغالب أنّ حاجتهم إلى الأمر المتعارف، فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة»[٤].

---

(١) انظر نشر العرف ص ٣، وابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين، فقيه أصولي، وإمام الحنفية في زمنه بالشام، اشتُهر بحاشيته المسمّاة (ردّ المحتار على الدرّ المختار) وله (الرحيق المختوم) في الفرائض وله (نسمات الأسحار على شرح المنار) في الأصول توفي بدمشق ١٢٥٢هـ، انظر الأعلام ٦/ ٤٢.

(٢) المفهوم: المعنى الذهني الذي يثيره اللفظ في الأذهان، واللفظ دلالة كلاميةٌ عليه، والما صدق: الفرد أو الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ إذ يتحقق فيها مفهومه الذهني، انظر ضوابط المعرفة للشيخ عبدالرحمن الميداني ص٤٥..

(٣) مصطفى بن أحمد بن محمد الزرقا، فقيه أصولي معاصر، من أهل حلب، برع في التآليف النافعة في الفقه والأصول، درّس في مراكز علمية متعددة في العام الإسلامي، من مؤلفاته (المدخل الفقهي العام) و(نظام التأمين) و(الفعل الضار والضمان فيه) و(أحكام الأوقاف) وجمعت فتاواه مؤخراً، توفي ١٤٢٠هـ في السعودية، انظر ترجمته لمجد مكي الذي جمع فتاواه في مجلد ص ٢١ وما بعدها.

(٤) المدخل الفقهي العام ١/ ١٣٣.

■ والآيات التي جاءت بذكر (المعروف) لا سيّما في مجال الأحكام الشرعية كلّها تؤكّد هذا المعنى، فمن ذلك: في مجال النفقة قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وقال: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٦] وقال: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وفي مجال القصاص قال تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] والمعروف هنا بمعنى العرف الذي ذُكر، أي الفعل والقول الجميل الذي استقرّ عليه الناس، وارتضته النفوس وتقبّلته العقول السليمة.

(٢) من السنّة المطهرة: قوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح»[(١)] فإذا كان هذا الحديث دليلاً على حجية الإجماع فإنّ العرف العام يتضمنه، فالإجماع خاصٌّ بأهل الاجتهاد، والعرف يدخل فيه أهل الاجتهاد وغيرهم.

(٣) دليل الإجماع: أجمع فقهاء الشريعة من صدر الإسلام إلى يومنا هذا على حجية العرف، وسند إجماعهم الآيات المذكورة والسنّة النبوية، وكذلك إقرار الإسلام لكثيرٍ من الأعراف والعادات التي كانت سائدةً قبل الإسلام، بعد أن نظّمها ونقّحها من الشوائب، كالأعراف في المعاملات المالية والأحوال الشخصيّة، والعقوبات وغير ذلك، وهذه الأعراف منها ما كانت محليّة، ومنها ما هو مأخوذٌ

---

(١) سبق تخريجه ص ٢٢٨، ولكن أذكر هنا أنّ الإمام أحمد أخرجه في المسند (٣٦٠٠)، لقد تكلّم كثيرٌ من العلماء في صحة هذا الحديث سنداً وإن كان معناه صحيحاً تشهد له شواهد بهذا المعنى، وكثيراً ما يحتجّ به الأصوليون ويقولون برفعه، وأمّا المحدّثون فلهم رأيٌ آخر، قال العلائي: (ولم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً، ولا بسندٍ ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال، وإنّما هو من قول ابن مسعود موقوفاً عليه أخرجه أحمد في مسنده) وعلى كلٍ هو جزءٌ من حديث مطلعه (إنّ الله نظر في قلوب العباد فاختار محمداً ﷺ فبعثه برسالته . . .) وهو موقوفٌ حسن، وكذا أخرجه البزار (١٧٠٢) والطيالسي (٢٤٦) والطبراني (٨٥٨٣) وأبو نعيم في الحلية ١/ ٣٧٥ ـ ٣٧٦، وله طريقٌ آخر عند البيهقي في الاعتقاد ص ٣٢٢ موقوفاً على ابن مسعود، انظر المقاصد الحسنة للسخاوي ص ٣٦٧.

من الشرائع السابقة، كشريعة نبي الله إبراهيم وإسماعيل وموسى وعيسى عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والتسليم، ومنها ما كانت مأخوذةً من الأمم المجاورة نتيجة الاحتكاك التجاري، فأقرّ الإسلام منها ما لا يتعارض مع روح الشريعة والمصالح العامة، كعقد البيع والرهن والإجارة والشركة والقرض وغيرها من عقود المعاملات، وكالكفاءة في الزواج ووجوب الدية على العاقلة في العقوبات واستبعد الإسلام الأعراف العربية التي كانت تصب في مصلحة فئةٍ على حساب فئةٍ أخرى، فقد كان الولي يأخذ مهر موليته لنفسه باعتباره ملكاً له إذا زوّجها، فألغى القرآن هذا العرف، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾ [النِّساء: ٤] وكان العرف قبل الإسلام لا يعطي الميراث إلّا لمن حارب من الرجال، ويحرم النساء والأطفال منه، فألغاه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾﴾ [النِّساء: ٧] ومثله نظام التبني الذي كان سائداً قبل الإسلام فألغاه القرآن بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ﴾ [الأحزاب: ٤] ومن ذلك نهيه ﷺ عن بعض الأعراف التجارية السائدة، كتلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي.

(٣) دليل المعقول:

■ إنّ الأحكام التي أنزلها الله لعباده صالحةٌ لكلّ زمانٍ ومكان، تستهدف بمجملها رفع الحرج وتحقيق اليسر على الناس في شتى مجالات الحياة، فلو لم تتأثر الأحكام المبنية في استنباطها على الأعراف والعادات ببيئة الناس، ولم تكن مناسبة لظروفهم الاجتماعية والاقتصادية وغيرها لأدى ذلك إلى الضيق والحرج المرفوضين من قبل الشريعة الإسلامية بنصوصٍ من الآيات القرآنية، ومنها قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وهذا لا يعني أنّ الأعراف والظروف تتحكم في النصوص الصريحة، ممّا يحمل المجتهد على القول بغير الذي يعطيه، وإنّما يعني من النصوص ما هو قواعد عامة يمكن تطبيقها حسب ظروف

الناس وأحوالهم، ومنها ما هو معلّلٌ بمصلحةٍ خاصة تدور معها وجوداً وعدماً، قال الشاطبي: «إنّ العوائد لو لم تُعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يُطاق، وهو غير جائز أو غير واقع، وذلك أنّ الخطاب إمّا أن يُعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به، وما أشبه ذلك من العادات المعتبرة في توجيه التكليف أولاً فإن اعتُبر فهو ما أردنا، وإن لم يُعتبر فمعنى ذلك أنّ التكليف متوجهٌ على العالم والقادر وعلى غير العالم والقادر، وعلى من له مانعٌ ومن لا مانع له، وذلك عين تكليف ما لا يُطاق»[١].

■ إنّ النظر الفقهي يعتبر أنّ كلّ متكلم يُحمل كلامُه على لغته وعرفه، فينصرف إلى المعاني المقصودة بالعرف حين التكلم، وإن خالفت المعاني الحقيقية التي وُضع لها اللفظ في أصل اللغة فلو صُرف كلام المتكلم إلى حقيقته اللغوية دون حقيقته العرفية التي هو مراد المتكلم لترتب عليه إلزام المتكلم في عقوده وإقراره وحلفه وطلاقه وسائر تصرفاته القولية بما لا يعنيه هو، ولا يفهمه الناس من كلامه، قال ابن عابدين: «يُحمل كلام الحالف والناذر والموصي والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه، وإن خالف لغة العرب ولغة الشارع»[٢] فقد يكون معنى اللفظ في أصل اللغة طلاقاً، فيصبح في العرف زجراً محضاً، ليس له أيّ دلالة على الطلاق أو العكس، وقد يكون معنى الكلام في أصل اللغة عقداً ملزماً، فيصبح في العرف وعداً غير ملزم.

وظائف العرف واستعمالاته:

آ - في تفسير الألفاظ:

(١) **تفسير ألفاظ النصوص**: فهناك عرف عصر النبوة في دلالة الألفاظ، فتُحمل النصوص عليها، ومثاله: جاء في حديث زكاة الفطر: (صاعاً من طعام) فلفظ (طعام) يُفهم منه الشعير فقد قال الراوي: (وكان طعامنا يومئذٍ الشعير)[٣] وعلى هذا قعّدوا قاعدة (الحقيقة تُترك بدلالة العادة)[٤].

---

(١) الموافقات ٢/ ٢٨٦.

(٢) المدخل الفقهي العام للزرقا ٢/ ٨٥٢.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ مسلم (١٥٩٢) عن معمر بن عبد الله، وأخرجه البخاري (١٥١٠) عن أبي سعيد الخدري بلفظ: وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر.

(٤) شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ٢٣١.

(٢) تفسير ألفاظ العقود: كألفاظ الوصية والوقف واليمين وغيرها، قال ابن القيّم: «وقد جرى العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع، منها نقد البلد في المعاملات، وتقديم الطعام إلى الضيف»[١] ومثاله: لو أوصى لأولاد فلان فتكون الوصية للذكور دون الإناث، ومن حلف ألّا يأكل لحماً فأكل سمكاً فلا يحنث، لأنّ السمك في العرف لا يُسمّى لحماً.

ب ـ المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً[٢]:

■ فمن باع شيئاً وجرت العادة في تلك السلعة أن البائع يوصله إلى دار المشتري لزم البائع ذلك كما لو نصّ عليه العقد.

■ ولو استأجر أجيراً أو عاملاً لشهر فإنّ يوم الجمعة لا يدخل عرفاً، ولا يلزمه العمل به إلّا بشرطٍ صحيح أو بعقدٍ مستقل لجريان العرف بذلك، فقد تعارف الناس على أنّه يوم راحة وكذا لا يلزمه العمل في الليل.

جـ ـ في القرائن القضائية:

(١) في سماع الدعاوى: فقد يكون العرف قرينةً مؤيدةً للدعوى، أو يكون قرينةً نافيةً، مثالها: في القضاء مثلاً قد يمتنع القاضي عن سماع الدعوى عند اقترانها بما يكذّبها عرفاً كمضي مدّة التقادم، فلو ترك المدّعي المطالبة بحقه مدّةً يعتبرها العرف قرينةً على كذبه في المطالبة بالمدعى به، فللقاضي أن يرد هذه الدعوى، وقدّروها حسب أعراف زمنهم بثلاثٍ وثلاثين سنة في دعاوى أموال الميراث وأموال الوقف، وقدّروها في غيرهما بخمس عشرة سنة، ويرى المالكية أنّ دعوى المطالبة بالعقار تسقط بمضي عشر سنين استناداً إلى حديث: «من حاز شيئاً عشر سنين فهو له»[٣].

---

(١) إعلام الموقعين ٢/ ٢٩٧ وما بعدها.

(٢) هذا نص قاعدة فقهية، انظر شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ٢٣٧.

(٣) لم أجد تخريجاً له في كتب الحديث المعتمدة، لكنّه موجودٌ في كتب فقههم كالمدوّنة، فقد جاء فيها: (أنّه إذا كان الرجل حاضراً وماله في يد غيره فمضت عليه عشر سنين وهو على ذلك، كان المال الذي هو في يده له، لحيازته إيّاه عشر سنين، إلّا أن يأتي الآخر بالبينة على أنّه أكرى أو سكن أو أعار عاريةً أو صنع شيئاً من هذا، وإلّا فلا شيء له) انظر كتاب الحيازة والتقادم في الفقه الإسلامي للدكتور محمد عبدالجواد ص ٥٢ وما بعدها.

(٢) في تطبيق الأحكام المطلقة والوقائع: كنفقة الزوجية، فيرجع في ذلك إلى عرف بلد الزوجين، مع مراعاة حالتهما المادية والاجتماعية عند تطبيق القاعدة الشرعية الكليّة في قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطَّلَاق: ٧] وكذلك العيب الموجب للخيار، وفي الضمان وعدمه عند هلاك الودائع، وفي استنتاج الباعث الدافع.

د ـ تغير الأحكام المتأثرة بالأعراف بتغيرها:

وهذا مفاد القاعدة الفقهية المعروفة (لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)[١] يقول ابن القيّم في فصل: (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) كلاماً نفيساً منه: «هذا فصلٌ عظيم النفع جداً، وقد وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها، ورحمةٌ كلّها، ومصالح كلّها، وحكمةٌ كلّها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل»[٢] ومن أمثلة ذلك:

■ **التسعير**: فقد جاءت النصوص بمنعه لمّا غلا السعر في المدينة فقال الناس: سعّر لنا، فرفض ﷺ التسعير، وبيّن لهم أنّ الله هو المسعّر[٣]، فامتناعه عنه وجعله إياه ظلماً على أساس أنّ الغلاء كان ناتجاً عن قلّة الإنتاج وزيادة الطلب، ولمّا تغيرت الأعراف وتبدّلت النفوس، فمالت إلى الجشع والاستغلال على حساب المستهلك أفتى فقهاء التابعين بضرورة تسعير المواد ورعاية مصالح المستهلكين.

---

(١) القاعدة الثامنة والثلاثون من القواعد الفقهية، انظر شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ٢٢٧.
(٢) إعلام الموقعين ٣/ ١١.
(٣) أخرجه أحمد (١٤٠٥٧)، وأبو داود (٣٤٥١)، والترمذي (١٣١٤)، وابن ماجه (٢٢٠٠) عن أنس.

■ **ضوال الإبل**: سُئل عنها ﷺ فقال: (ما لك ولها، دعها فإنّ معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها)[١] وسُئل عن شاةٍ فقال: (خذها، فإنّما هي لك، أو لأخيك أو للذئب)[٢] وبقيت كذلك في عهد الشيخين فكانت تُترك ولا يأخذها أحد، ولمّا تغيّرت الظروف بعد ذلك، وظهر طمع الناس في مال الغير وامتداد أيديهم إليه أمر عثمان بأخذها وتعريفها ثمّ بيعها وحفظ ثمنها، فإذا جاء ربّها أخذ ثمنها، وفي زمن علي أمر ببناء مربدٍ للضوالّ والإنفاق عليه من بيت المال حتى يأتي صاحبها فيقيم عليها البينة فيأخذها، ومن الشواهد الواقعية على تغير الأحكام الاجتهادية بتغير الأعراف أو اختلافها ما للشافعي من مذهبين القديم المبني على أعراف العراق، والجديد المبني على أعراف مصر، والمقلّدون لمذهبه يعملون بالجديد إذا تعارض مع القديم.

أقسام العرف:

ينقسم العرف إلى عدّة أنواع باعتبارات كثيرة منها:

(١) **أقسام العرف باعتبار عنصره**: ينقسم إلى قسمين: قولي وفعلي.

■ **العرف القولي**: هو لفظٌ موضوعٌ باللغة لمعنى معيّن، ثمّ استُعمل في معنى جديد وتكرر استعماله بهذا المعنى حتى أصبح حقيقة عرفية، مثاله: لفظ (الولد): وُضع لغةً لكلّ مولود ذكراً كان أم أنثى، ثمّ استُعمل للذكر فقط، وقد يكون شرعياً أو قانونياً.

أ ـ **العرف الشرعي**: مثاله: لفظ (الصلاة) فهي الدعاء في أصل الوضع، وفي اصطلاح الشرعيين: أقوالٌ وأفعالٌ مخصوصة، مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم، بنيّة مخصوصة، وكذلك أغلب المصطلحات الشرعية كالزكاة والصيام والحج.

ب ـ **العرف القانوني**: ومثاله: لفظ (الجناية) ففي اللغة كلّ فعلٍ محظور يتضمّن ضرراً على النفس أو غيرها، وأمّا في عرف أهل القانون فهي كلّ جريمةٍ يُعاقب عليها بالإعدام أو السجن المؤبّد، أو السجن من (٥ ـ ١٥) سنة[٣].

---

(١) أخرجه البخاري (٩١)، ومسلم (١٧٢٢) عن زيد بن خالد.

(٢) هو تتمة الحديث السابق.

(٣) المادة (٢٥) من قانون العقوبات العراقي رقم (١١١) لسنة ١٩٦٩م.

■ **العرف الفعلي**: وهو ما كان موضوعه بعض الأعمال التي اعتادها الناس في أفعالهم العادية أو معاملاتهم المدنية (أي ما جرى عليه العمل بين الناس)، ومثاله: تقسيم المهر إلى معجّل ومؤجّل، فالمعجّل عند العقد، والمؤجّل عند الطلاق أو الوفاة، وقد يكون مشروعاً كبيع المعاطاة، أو ممنوعاً كالاحتكار.

(٢) **أقسام العرف باعتبار الشمول**: فهو ينقسم إلى قسمين: عرف عامٍ أو عرف خاص.

■ **العرف العام**: هو ما يتعامل به عامّة أهل البلاد، سواءٌ أكان قديماً أم حديثاً.

أ ـ **مثال القديم**: الاستصناع ودخول الحمامات من غير تحديد مدّة لبث وكمية ماءٍ مستهلك، وكذلك دخول الأماكن العامة كالفنادق والمطاعم دون استئذان أهلها.

ب ـ **مثال الجديد**: الأعراف الدولية كتبادل الأسرى والحصانة الدبلوماسية، والأعراف التجارية الدولية الملزمة بالاتفاقات البينية، أو بإقرارها محلياً أو من خلال المنظمات الدولية.

■ **العرف الخاص**: وهو الذي لم يتعامل به أهل البلاد جميعاً، وعلى هذا فيختص ببلدٍ معيّن أو بمنطقةٍ معيّنة، أو بفئة خاصة بالناس كعرف التجار وعرف الصناع، فمن المعروف أنّ لكلّ مهنةٍ أعرافها كمسألة ما يُعدّ عيباً وما لا يُعدّ، وكنقل البضاعة، وعلى هذا الوجه يكون العرف الشرعي عرفاً خاصاً، وكذلك اصطلاحات أهل كلّ فنٍ في فنهم، وكذلك هناك أعراف خاصة لكلّ بلدٍ بالملبس والمسكن والمأكل والعلاقات الاجتماعية والزواج، كما قد توجد أعراف مشتركة بين البلدان.

(٣) **أقسام العرف باعتبار المشروعية**: وينقسم إلى قسمين: عرف صحيح وعرف فاسد.

■ **العرف الصحيح**: هو الذي لا يجعل الحرام حلالاً والحلال حراماً بنظر ميزان الشريعة، ولا يتعارض مع النظام العام ولا الآداب العامة.

■ **العرف الفاسد**: يتعارض مع أحكام الشريعة، فيحلّ حراماً كتعاطي المسكرات في الحفلات أو يحرّم حلالاً كمنع النظر إلى المخطوبة، أو يتعارض مع النظام أو الآداب العامة.

(٤) **أقسام العرف باعتبار حدوثه في الواقع**: ينقسم إلى قسمين: ثابت ومتغير.

■ **الأعراف الثابتة**: هي التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان ما دامت الحياة باقية، كعادات الأكل والشرب والنوم واليقظة والفرح والحزن وميل الطبع إلى الحسن ونفرته من القبيح.

■ **الأعراف المتغيرة**: وهي الأعراف التي تختلف وتتغير باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال وهي المرادة بالقاعدة المعروفة (لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)[١] والمراد بالتغير التبدل.

موقف العلماء من الاحتجاج بالعرف:

إنّ المتتبع للأحكام الفقهية في مختلف المذاهب ليرى أنّه ما من مذهب إلّا وفي بعض مسائله الفقهية وفروعه التشريعية رجوعٌ إلى العرف، وإن اختلفوا في مدى الأخذ به، يُعرف ذلك بالرجوع إلى المصادر الفقهية والأصولية، ويلاحظ المتتبع لكتب الفقه أنّه قلّما يوجد بابٌ من أبواب الفقه لا يكون للعرف مدخلٌ في أحكامه حتى باب الجرائم والعقوبات[٢]، لذا قرّر الفقهاء في مجال الاحتجاج بالعرف (أنّ الثابت بالعرف كالثابت بالنصّ)[٣] بل وصرح بعضهم (بأنّ الثابت بالعرف ثابتٌ بدليل شرعي)[٤].

نماذج من أخذ المذاهب الفقهية بالعرف:

(١) **الفقه الحنفي**:

■ إذا أطلق الثمن حُمل على المتعارف عليه الذي هو غالب نقد البلد.

■ في العيب الذي يُردّ به المبيع، قالوا: كلّ ما أوجب نقصان الثمن في عادة التجار فهو عيب.

---

(١) شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ٢٢٧.
(٢) المدخل الفقهي العام للزرقا ٢/ ٨٥١.
(٣) قاله السرخسي، انظر المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٥٧.
(٤) المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٥٧.

■ ما يجوز للمضارب فعله، فقالوا: يجوز للمضارب أن يبيع بالنقد والنسيئة، لأنّ كلّ ذلك من صنيع التجار فينتظمه إطلاق العقد.

(٢) الفقه المالكي:

■ توزيع الربح في المضاربة: إذا اختلف ربّ المال والعامل في مقدار الربح المتفق عليه لكلٍ منهما يرجع في ذلك إلى العرف.

■ الحرز في السرقة: يرجع فيه إلى ما اعتاده الناس في الحفظ.

(٣) الفقه الشافعي:

■ حمل الأيمان على العرف: فلو حلف إنسانٌ ألّا يأكل لحماً فأكل سمكاً لم يحنث، وكذلك كلّ لفظ عُرف بمعنى وجب حمله عليه.

■ ضمان ما تتلفه الدواب: إنّ ما تتلفه الدواب من الزروع ليلاً مضمون على صاحبها، وما تتلفه نهاراً غير مضمون، وعمدتهم في هذا الحديث الذي ورد في هذا(١)، وقالوا: هو واردٌ على وفق العادة، لذا لو تغيرت لتغير الحكم.

(٤) الفقه الحنبلي:

■ بيع المعاطاة: ودليلهم أنّ الله أحلّ البيع ولم يبين كيفيته، فوجب فيه الرجوع إلى العرف، كما رجع إليه في القبض والإحراز والتفرق وما اعتاده المسلمون في أسواقهم وبيوعاتهم.

■ استحقاق الأجر دون شرط: فلو دفع ثوبه إلى خياط أو قصار ليخيطه أو يقصره من غير عقد ولا شرط ولا تعريض بأجر ففعلا ذلك فلهما الأجر.

مذاهب الأصوليين في الأخذ بالعرف:

■ لا نزاع بين الأصوليين كما بينت، فإنّ العرف القولي يرد على النصّ، فيخصصه إن كان عاماً، ويقيّده إن كان مطلقاً.

---

(١) والحديث (أنّ ناقة للبراء بن عازب دخلت حائط رجلٍ فأفسدته عليهم، فقضى رسول الله ﷺ على أهل الأموال حفظها بالنهار، وعلى أهل المواشي حفظها بالليل) أخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٧٤٧ ـ ٧٤٨، وأحمد (٢٣٦٩١)، وابن ماجه (٢٣٣٢) عن حزام بن محيصة مرسلاً. قال ابن عبد البر في التمهيد ١١/ ٨٢: هذا الحديث وإن كان مرسلاً فهو حديث مشهور... إلى أن قال: وحسبك باستعمال أهل المدينة وسائر أهل الحجاز لهذا الحديث.

■ واتفقوا كذلك على أنّ العرف العملي يقيّد المطلق.

■ لكنّهم اختلفوا في تخصيص العام بالعرف العملي، فذهب الحنفية والمالكية إلى أنّه لا فرق بين العرف القولي والعملي، فكلاهما يخصّص العام، وخالفهم في ذلك الشافعية فذهبوا إلى أنّ العرف العملي لا يقوى على تخصيص العام، والواقع أنّ (علّة) التخصيص متحققة في كلّ من العرف القولي والعملي، وذلك لأنّ مناط التخصيص هو ما يوجب تبادر الذهن إلى المعنى غير الموضوع له، والتبادر أمارة الحقيقة، وهي هنا الحقيقة العرفية قولاً أو عملاً، فيتعين إرادتها.

■ وأمّا العرف الخاص قولياً كان أم عملياً، فالمالكية يجيزون تخصيص النص العام به أيضاً، وأمّا الحنفيّة فلا يرون ذلك في الراجح من مذهبهم[(١)].

شروط اعتبار العرف:

(١) أن يكون العرف مطّرداً أو غالباً: والمراد من اطّراده أن يكون عملهم به مستمراً في جميع الحوادث لا يتخلّف، والمراد من غلبة العرف أن يكون جريان أهله عليه حاصلاً في أكثر الحوادث، كتقسيم المهر في النكاح إلى معجّل ومؤجل في بعض البلاد، قال السيوطي[(٢)]: «إنّما تعتبر العادة إذا اطّردت، فإن اضطربت فلا، وإن تعارضت الظنون في اعتبارها فخلاف»[(٣)] وقال ابن عابدين: «اعلم أنّ كلاً من العرف العام والخاص إنّما يعتبر إذا كان شائعاً بين أهله يعرفه جميعهم»[(٤)] وصيغ هذا الشرط على شكل قاعدة نصّها (إنّما تُعتبر العادة إذا اطّردت أو غلبت)[(٥)].

---

(١) انظر المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني ص ٤٦٠ وما بعدها.

(٢) جلال الدين، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، فقيه أصولي شافعي مفسرٌ محدّث مؤرخ أديب، اشتُهر بكثرة التآليف في علوم شتى حتى بلغت ستمائة مصنف، منها (الإتقان في علوم القرآن) و(الأشباه والنظائر) و(الألفيّة في مصطلح الحديث) و(الحاوي للفتاوى) توفي بمصر ٩١١هـ، انظر الأعلام ٣/ ٣٠١ وشذرات الذهب ٨/ ٥١.

(٣) الأشباه والنظائر ص ١٠١.

(٤) نشر العرف ص ٢٨.

(٥) شرح القواعد الفقهية ص ٢٣٣.

(٢) أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها: وذلك بأن يكون حدوث العرف سابقاً على حدوث التصرف، ثمّ يستمر إلى زمانه فيقارن إنشاءه، لأنّ العرف إنّما يؤثّر فيما وُجد عنده، لا فيما مضى قبله، ويستوي في ذلك العرف القولي والعملي، قال السيوطي: «العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنّما هو المقارن السابق دون المتأخر»[١] وقال ابن نجيم[٢]: «العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنّما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذا قالوا: «لا عبرة بالعرف الطارئ»[٣] ومن ذلك أنّ النصوص التشريعية يجب أن تفهم بحسب مدلولاتها اللغوية والعرفية في زمن نزول النص، لأنّها هي مراد الشارع، فلا عبرة لتبدّل مفاهيم الألفاظ في الأعراف الزمنية المتأخرة، وإلّا لم يستقرّ للنصّ التشريعي معنى، كمصطلح التصوير الذي جاء عليه الوعيد في الحديث[٤]، فالمعنيّ به في الحديث النحت ورسم ذوات الأرواح، فهو مختلف عن معنى التصوير اليوم الذي هو بحقيقته حبس الظلّ، وليس فيه مضاهاة لخلق الله.

(٣) ألّا يُعارض العرفَ عند إنشاء التصرف تصريحٌ بخلافه: فإذا صرح المتعاقدان بما يدلّ على خلاف العرف صحّ ذلك، وكان العمل بما صرحا به لازماً دون العرف القائم، فلو استأجر أجيراً للعمل من الظهر إلى العصر فقط، ليس له أن يلزمه بالعمل من الصباح إلى المساء، بحجّة أن عرف البلد هكذا، لذا قرّروا في القواعد الفقهية (لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح)[٥].

(٤) ألّا يكون العرف مخالفاً لدليلٍ شرعي: أي أن لا يكون في العرف تعطيلٌ لحكم ثابت بنصٍ شرعي أو أصلٍ قطعي من أصول الشريعة، فإذا كان كذلك فلا

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٦.

(٢) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ابن نجيم، فقيه أصولي حنفي، له (الأشباه والنظائر) في أصول الفقه و(البحر الرائق في شرح كنز الدقائق) في الفقه، توفي بمصر ٩٧٠هـ، انظر الأعلام ٣/ ٦٤ وشذرات الذهب ٨/ ٣٥٨.

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٠١.

(٤) من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «إنّ أشدّ الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون» أخرجه البخاري (٥٩٥٠)، ومسلم (٢١٠٩) عن ابن مسعود.

(٥) شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ١٤١.

اعتبار حينئذٍ للعرف، ويكون العرف في هذه الحالة عرفاً فاسداً لا يُعتبر، بل لا يجوز بقاؤه مستمراً بين الناس، فضلاً عن أن يكون دليلاً يحتكم إليه، وتُبنى الفروع عليه، لأنّه والحالة هذه يُعدّ في نظر الشرع منكراً يجب إزالته.

ومخالفة العرف للأدلّة الشرعية تقع على ثلاث حالات:

(١) فإمّا أن يصطدم العرف بنصٍ تشريعي خاص، أو يخالف ما جرى عليه العرف، فهنا لا قيمة للعرف، ويُهمل العرف ويُعمل النص، كنكاح الشغار، فقد كان متعارفاً عليه، وهو يعارض النص فلا قيمة ولا اعتبار لهذا العرف.

(٢) وإمّا أن يتعارض العرف مع نصٍ عام، ففيه تفصيل ما بين عرفٍ لفظي وعملي، مثاله عقد الاستصناع، فقد جاء النصّ بالنهي عن بيع ما ليس عنده، ورخّص في السلَم، فعقدُ الاستصناع داخلٌ ضمن عموم النص المانع، وإن لم يكن وارداً فيه خصيصاً.

(٣) وإمّا أن يخالف الآراء الاجتهادية، ففيه تفصيل كبير يعتمد على ما يرتكز عليه الاجتهاد من دليل ومن ذلك ما اعتبره أبو حنيفة من منعه لبيع النحل ودود القزّ، لأنّه لم يعتبرهما من الأموال إلّا أنّ الإمام محمداً حكم بماليتهما وصحة بيعهما، لجريان تعامل الناس فيهما بيعاً وشراءً عرفاً[١].

القطعية والظنيّة في العرف: إنّ دلالة العرف هي دلالة الإجماع السكوتي، لقد بحث العلماء مسألة قطعيّة العرف أو ظنيّته في بحث المخصصات المنفصلة، فقالوا:

(١) إنّ مستند هذه الأعراف المصالح المرسلة المعقولة في ذاتها، والتي انعقد الإجماع السكوتي العرفي على شرعيتها، فارتقت بذلك حجيتها من الظنيّة إلى القطعيّة، لأنّ الإجماع السكوتي حجةٌ قاطعة على الراجح كما بيّنت ذلك في موضعه يقول الكمال بن الهمام: «العرف فيما لا نص فيه بمنزلة الإجماع»[٢] ويقول

---

(١) انظر تفصيل هذه الحالات مع الأمثلة في كتاب المدخل الفقهي العام للزرقا ٢/ ٨٨٢ وما بعدها.

(٢) انظر هذا البحث مفصلاً في المناهج الأصولية ص ٤٦٠ وما بعدها.

ابن العربي: «العادة دليلٌ أصولي، بنى الله عليها الأحكام، وربط بها الحلال والحرام»[(١)].

(٢) وكذلك فإنّ العرف العام يقوم على أصلٍ كلّي ودليلٍ عام، ذلك هو الذي يقضي باعتبار (الضرورة) علّة للتخصيص من النص العام، أو هو الدليل الذي يقضي باليسر ورفع الحرج، فهو منتفٍ في الشريعة.

القطعيّة والظنيّة في القرائن العرفية:

القرائن: جمع قرينة، والمراد بها كلّ أمارة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً فتدلّ عليه، ودلالة القرائن على مدلولاتها تتفاوت قوةً وضعفاً تفاوتاً كثيراً.

■ فقد تصل في القوّة إلى درجة الدلالة القطعيّة، مثالها: الرماد والدخان فإنّهما قرينتان قاطعتان على وجود النار، وقد تضعف حتى تنزل دلالتها إلى مجرّد الاحتمال.

■ والقرينة نوعان: عقلية و عرفية

أ ـ فالعقلية: هي التي تكون النسبة بينها وبين مدلولاتها ثابتة، يستنتجها العقل دائماً، مثالها: وجود المسروقات عند المتهم بالسرقة.

ب ـ والعرفية: هي التي تكون النسبة بينها وبين مدلولاتها قائمةً على عرف أو عادة تتبعها دلالتها وجوداً وعدماً، وتتبدل تبدلهما، مثالها: شراء المسلم شاة قبيل عيد الأضحى فإنّها قرينةٌ على قصد الأضحية، وكشراء الصائغ خاتماً فإنّه قرينةٌ على أنّه اشتراه للتجارة فلولا عادة التضحية عند الأول والتجارة بالمصوغات عند الثاني لما كان ذلك قرينة.

■ وعلى هذا اعتبر القضاء القرائن مهما كان نوعها من الأدلّة المثبتة على درجات مختلفة:

أ ـ فإذا كانت قطعيّة اعتبرت بيّنةً نهائيّة كافية في القضاء، مثالها: لو رئي شخصٌ خارجاً من دار وهو مرتبك وفي يده سكين ملوثة بالدم، ثمّ وُجد في الدار شخصٌ مضرجٌ بدمائه ولا أحد عنده، فيُعتبر الخارج هو القاتل.

---

(١) أحكام القرآن عند تفسيره لقوله تعالى ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ في سورة الطلاق آية ٧.

ب ـ وأمّا إذا كانت غير قطعيّة لكنّها أغلبية فالفقهاء يعتبرونها دليلاً أولياً يترجّح بها زعم أحد المتخاصمين مع يمينه حتى يثبت خلافها ببيّنة أقوى، ومن هذا القبيل القرائن العرفية فهم يعتبرونها (دلالة الظاهر) فهي مرجحات أوليّة لزعم من تشهد له من الخصمين حتى يثبت خلافها، ومثالها: لو اختلف الزوجان في بعض أمتعة البيت أنّها ملكٌ للرجل أو للمرأة ولا بيّنة لأحدهما ترجّح قول الرجل بيمينه فيما يستعمله الرجال عادةً كالسيف وثياب الرجال، فيُحكم له مبدئياً، ويترجّح قول المرأة فيما تستعمله النساء كثيابهنّ وأدواتهنّ، وذلك بقرينة عادة الاستعمال وعرفه، وإن كان من المحتمل أن يمكلك كلٌ منهما ما هو في العادة من حوائج الآخر، وأمّا ما يصلح لكلٍ منهما كالفرش والخزائن فيترجّح قول الزوج لأنّه يُعتبر صاحب اليد عليه، واليد قرينةٌ أخرى من دلالات الظاهر على الملك[١].

النتيجة: يتضح ممّا سبق أنّ القرائن العرفية هي دلائل قضائية يرجّح العقل معها احتمالاً على الآخر ترجيحاً يستند فيه إلى علاقة وصلة يؤيدها الأمر المتعارف المعتاد، فمرجعها في النهاية إلى حكم العقل، لكن لمّا كان مستند الدلالة فيها العادة فيمكن بهذا الاعتبار أن تلحق ببحث العرف[٢].

مسألة تطبيقية على العمل بالعرف: بيع المعاطاة[٣]

وصورة ذلك حصول البيع والشراء عن تراضٍ دون حصول إيجابٍ وقبول لفظاً، فالعلماء اختلفوة في هذه المسألة:

■ ذهب أحمد إلى صحة هذا البيع مطلقاً[٤]، وقال به المالكية[٥]، والأصح عند الحنفية[٦]، وقول عند الشافعية ورجّحه النووي[٧]، وحجتهم في ذلك العرف،

---

(١) المدخل الفقهي العام ٢/ ٩١٨ وما بعدها.

(٢) المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٢٢.

(٣) انظر هذه المسألة بتمامها في أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ص ٢٨٤.

(٤) المغني ٣/ ٤٨١.

(٥) الشرح الكبير ٢/ ٢.

(٦) فتح القدير لابن الهمام ٥/ ٧٧.

(٧) المجموع للنووي ٩/ ١٧١.

حيث ورد الشرع بحلّ البيع مطلقاً، ولم يُشترط فيه اللفظ ولم يُبين كيفيته، فيرجع في ذلك إلى العرف، بشرط حصول ما يدلّ على التراضي عرفاً، والمعاطاة تقوم مقامه.

■ وذهب الشافعية على المشهور في المذهب إلى عدم صحته، فلا بدّ من الإيجاب والقبول، وحجتهم في ذلك أنّ شرط الرضا أمرٌ خفي لا يُعرف، فأقيم الإيجاب والقبول مقامه لظهوره[١].

■ وذهب الكرخي من الحنفية إلى جوازه في الأشياء الخسيسة كالبقل ورغيف الخبز والبيض والجوز وما شابه ذلك استحساناً للعادة[٢]، وقال بمنعه في الأشياء النفيسة ذات القيمة، فكأنّ مذهبه وسطٌ بين المذهبين.




(١) مغني المحتاج ٢/ ٣.
(٢) فتح القدير ٥/ ٧٧.

المبحث الخامس: قول الصحابي

المراد بمذهب الصحابي: هو ما نُقل إلينا وثبت لدينا عن أحد أصحاب رسول الله ﷺ من فتوى أو قضاء في حادثة شرعية لم يرد فيها نص من كتاب أو سنّة، ولم يحصل عليها إجماع(١).

مثالها: الزكاة في مال الصبي والمجنون، ذهب مالك والشافعي إلى وجوبها في أموالهما، واحتجّ مالك بعمل عائشة رضي الله عنها كما جاء في الموطأ عن عبدالرحمن بن القاسم(٢) عن أبيه(٣) أنّه قال: (كانت عائشة تليني وأخاً لي يتيمين في حجرها، فكانت تخرج من أموالنا الزكاة)(٤) وذهب الحنفية إلى عدم وجوبها محتجين بقول ابن مسعود: (ليس في مال اليتيم زكاة)(٥) وهناك أدلة أخرى في المسألة ليس هنا مجال ذكرها، وسآتي على هذه المسألة تفصيلاً في نهاية الفصل كمسألة تطبيقية على الاختلاف في العمل بقول الصحابي.

مذاهب العلماء في الأخذ بمذهب الصحابي:

تحرير الخلاف في المسألة:

■ إذا أجمع الصحابة على قولٍ في مسألةٍ واحدة، فاتفق العلماء على أنّ هذا القول حجةٌ قاطعة فإنّ إجماعهم حجة قاطعة(٦).

---

(١) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ص ٣٣٩.

(٢) أبو محمد، عبدالرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق التيمي القرشي، سيدٌ من سادات المدينة فقهاً وعلماً وديانةً وحفظاً للحديث، توفي بحوران في الشام ١٢٦هـ، انظر الأعلام ٣/ ٣٢٢ وسير أعلام النبلاء ٦/ ٥.

(٣) أبو محمد، القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، أحد فقهاء المدينة السبعة، من سادات التابعين ومحدثيهم، توفي بقديد قرب مكة ١٠٧هـ، انظر الأعلام ٥/ ١٨١ وسير أعلام النبلاء ٥/ ٥٣.

(٤) الزرقاني على الموطأ ٢/ ٣٢٥.

(٥) نصب الراية ٢/ ٣٣٤.

(٦) إرشاد الفحول ص ٨١.

■ وأمّا مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد إماماً كان أم حاكماً أو مفتياً، فليس بحجة على صحابي مجتهدٍ آخر.

■ ولا خلاف بين العلماء أنّ قوله ومذهبه ليس حجةً إذا ظهر لنا رجوعه عن هذا القول، أو خالفه غيره من الصحابة.

■ وأمّا مذهبه فيما اشتُهر من حوادث ممّا تعمّ به البلوى وتمسّ الحاجة إليه، ولم يرد إلينا خلافٌ من غيره في هذه المسألة، فهو حجةٌ عند أكثر أهل العلم.

محل النزاع: إذا ورد عن أحد الصحابة قولٌ أو اجتهاد في مسألةٍ أو حادثةٍ لم تحتمل الاشتهار بين الصحابة، بأن كانت ممّا لم تعمّ به البلوى ولا تمسّ الحاجة إليها، ثمّ ظهر لنا نقل هذا القول في عهد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، ولم يرد عن غيره من الصحابة خلافه في هذه المسألة، فهل قوله حجةٌ أو لا[١]؟ للعلماء أقوال في هذه المسألة:

■ ذهب مالك وأحمد في إحدى روايتيه إلى أنّه حجةٌ يلزم العمل به ويُترك له القياس.

■ وأمّا مذهب الحنفية فلهم فيه تفصيل:

أ ـ إذا كان ممّا لا يُدرك بالرأي فهو حجة باتفاق.

ب ـ إذا كان ممّا يُدرك بالرأي واشتُهر ولم يُعلم له مخالف، فهو حجة.

ت ـ إذا كان ممّا يُدرك بالرأي ولم يُشتهر فهو مختلفٌ فيه عندهم:

(١) ليس بحجة: قاله أبو الحسن الكرخي.

(٢) حجةٌ يُترك له القياس، قاله أبو سعيد البردعي[٢].

■ مذهب الشافعية:

أـ ليس بحجةٍ مطلقاً، وقيل هذا مذهبه الجديد، وأنكر كثيرٌ من المحققين أن يكون هذا مذهبه[٣].

---

(١) الإحكام ٢/ ٨١، إعلام الموقعين ٤/ ١٢٠.
(٢) كشف الأسرار ٣/ ٢١٧.
(٣) حكى القاضي حسين وغيره من أصحاب الشافعي عنه أنّه يرى في الجديد أنّ قول الصحابي حجة إذا عضده القياس، وكذا حكاه عنه القفال الشاشي وابن القطان، وقال القاضي في =

ب ـ يأخذ الشافعي بقوله إذا لم يُعرف له موافق أو مخالف، لكنّه لا يقدّمه على القياس[١].

■ مذهب الحنابلة:

(١) إذا كان لا مجال للرأي فيه فهو في حكم المرفوع[٢]، فيُقدم على القياس ويُخصّ به النص، لكن شريطة ألّا يكون هذا الصحابي ممّن يأخذ عن الإسرائيليات[٣].

(٢) وإذا كان للرأي فيه مجالٌ فهو أقسام:

ـ فتواه فيما لا يُعرف له مخالف، كأن يقول قولاً وينتشر ولم يظهر خلافه فهو حجة، بل يعدّه من قبيل الإجماع الذي تحرم مخالفته[٤].

ـ وإذا لم ينتشر ويظهر، لكنّه لم يُعرف له مخالف:

(١) فإن وافقه القياس فهو حجة.

(٢) وإن كان القياس على خلافه ففيه روايتان:

(الأولى) تقديمه على القياس: واختارها أبو يعلى وابن قدامة.

(الثانية) تقديم القياس عليه: واختارها أبو الخطاب وابن عقيل[٥].

■ ذهب بعض العلماء إلى أنه حجةٌ مطلقاً إذا خالف القياس[٦]، ودليلهم: أنه لم يخالفه إلّا عن توقيف، كقول ابن عباس في النذر بذبح ولده إنّه يوجب شاة[٧].

= التقريب إنّه الذي قاله الشافعي في الجديد واستقرّ عليه مذهبه، وحكاه عنه المزني وابن أبي هريرة، انظر تقريب جمع الجوامع ٢/ ٢٣٥.

(١) الشافعي لمحمد أبي زهرة ص ٣٠٥ وما بعدها.

(٢) شرح الكوكب المنير ص ٣٨٦.

(٣) تيسير مصطلح الحديث للدكتور محمد محمود الطحان ص ١٣١.

(٤) المسودة ص ٣٣٥، العدّة ٢/ ٥٧٩.

(٥) روضة الناظر ١/ ٤٠٤.

(٦) كشف الإسرار ٣/ ٢١٩.

(٧) مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ١٠٤، إعلام الموقعين ٤/ ٩٤.

مفاد قول الصحابي: للعلماء قولان فيه:

القول الأول: أنّه حجةٌ ظنية للحكم الشرعي.

■ قال أبو يعلى: «قول الصحابي توقيفٌ من طريق غلبة الظنّ والظاهر»[١].

■ وقال الغزالي: «والمختار أنّ هذا في محل الاجتهاد، فربما يتعارض ظنان، والصحابي في أحد الجانبين فتميل نفس المجتهد إلى موافقة الصحابي، ويكون ذلك أغلب على ظنّه»[٢].

أدلة القول الأول:

(١) إنّ الصحابي أقرب إلى الصواب وأبعد عن الخطأ، لأنّ الصحابة حضروا التنزيل وسمعوا كلام الرسول ﷺ منه، فهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد، فكان قولهم مفيداً للظن بأنّ الحكم الشرعي مماثل لقولهم[٣].

(٢) إنّ الغالب في قول الصحابي أنّه قول جميع الصحابة لا قوله وحده، لأنّه لو كان بينهم خلافٌ لظهر، ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل إلينا، ولو تحقق الإجماع لوجب العمل قطعاً، فإذا ترجّح وجود الإجماع فيه كان العمل به غالباً على الظن[٤].

(٣) إنّ احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابي ثابت، بل الظاهر من حاله أنّه يفتي بالخبر، وإنّما يفتي بالرأي عند الضرورة ويشاور إخوانه من الصحابة، لاحتمال أن يكون عندهم خبر، فإذا لم يجد اجتهد، فالأصل فيهم السماع، وهو مقدم لديهم على الرأي، وعلى هذا لا يُجعل قولهم منقطعاً عن السماع بدليل، فتقديم قولهم على الرأي والقياس ممّن بعدهم بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس[٥].

القول الثاني: ليس بحجة، فلا يفيد ظناً ولا قطعاً.

■ قال الرازي: «الحق أنّ قول الصحابي ليس بحجة»[٦].

---

(١) العدة ٤/ ١١٩٧.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٦٥.

(٣) روضة الناظر ٢/ ٥٢٧.

(٤) ميزان الأصول ص ٤٨٧.

(٥) الإحكام للآمدي ٣/ ١٩٨.

(٦) المحصول ٢/ ٥٦٢.

■ وعدّه البيضاوي من الأدلة المردودة[١].

أدلة القول الثاني:

(١) أنّ الصحابة وإن ظهرت فيهم الفتوى بالاجتهاد، فاحتمال الخطأ في اجتهاداتهم وارد، لأنّهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين، فقولهم متردّد بين الخطأ والصواب، محتملٌ لها كقول غيرهم[٢]، بل كان بعضهم يقول القول ويخطئ فيه، وإذا نُبّه على خطئه رجع عنه وكان بعضهم يردّ على بعض[٣].

(٢) لو كان قول الصحابي حجةً لكان على المجتهدين الآخرين تقليده والأخذ بما أدّى إليه اجتهاده، مع أنّ المقلّد متمكن من الاجتهاد وتحصيل الحكم بطريقته، والأخذ ممّا أخذ منه الصحابي مباشرةً وذلك باطلٌ باتفاق، إذ لا يجوز للمجتهد أن يقلّد غيره مع تمكنه من استنباط الحكم بنفسه، ومثله يُقال عن الاجتهاد مع أقوال الصحابة المجتهدين.

(٣) أنّ الصحابة اختلفوا في مسائل وهي أكثر من أن تحصر، فلو كان مذهب الصحابي حجةً على غيره من التابعين لكانت حجج الله متناقضةً مختلفة، ولم يكن اتباع التابعي لبعضها بأولى من اتباعه للبعض الآخر.

(٤) إنّ قول الصحابة إذا كان مقدّماً على اجتهاد غيرهم لمشاهدتهم التنزيل، وسماعهم التأويل ووقوفهم على أحوال النبي ﷺ ومدارك وطرق استنباطه للأحكام، لو كان كذلك لكان قول الأعلم والأفضل - صحابياً كان أم غيره - حجةً على من دونه لوجود العلّة نفسها، والأمر على خلاف ذلك، إذ ليس للمجتهد تقليد من هو أفضل منه وأعلم[٤].

الراجح:

■ كون الصحابي ليس معصوماً فذاك ينفي إفادته القطع، لكنّه لا ينفي إفادته

(١) منهاج الوصول ص ١٦٥.

(٢) روضة الناظر ٢/٥٢٦، أصول السرخسي ٢/١٠٧.

(٣) ومن ذلك كتاب الزركشي (الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة) وهو مطبوع.

(٤) الإحكام للآمدي ٣/ ١٤٤، كشف الأسرار ٣/ ٢٢٠.

للظنّ، وإفادته للظنّ لا يُلزم العمل به في كلّ حينٍ وفي كلّ صورة، بل قد يفيد الظنّ ويلزم العمل به، وقد يفيده ولا يلزم العمل به.

■ وعلى هذا فيجوز للقاضي أن يستند إليه، وللمفتي أن يفتي به إذا كان الصحابيّ فقيهاً عالماً، كزيد بن ثابت(١)، وابن عباس(٢)، وابن مسعود(٣)، ومعاذ بن جبل، وغيرهم من فقهاء الصحابة، لأنّه إذا كان قول المجتهد غير الصحابي حجةً على مقلّده، فإن قول الصحابي الفقيه يجب أن يكون كذلك من باب أولى، لأنّه صحابي ومجتهد فيزيد على غيره من المجتهدين من أئمة المذاهب مثلاً بأنّه شاهد التنزيل وأعلم بالتأويل.

■ وفي حالة قول صحابي لم يعارضه غيره وانتشر فيكون بمثابة الإجماع السكوتي، فيُعتبر دليلاً ظنياً، يجب العمل به في الأحكام العملية(٤).

مسألة تطبيقية على الخلاف في الأخذ بقول الصحابي:

الزكاة في مال الصبي والمجنون(٥): اختلف العلماء في مالهم هل تجب فيهما الزكاة ؟

---

(١) أبو خارجة، زيد بن ثابت بن الضحاك الخزرجي الأنصاري، صحابي جليل من أئمة القرآن وكتبة الوحي ومن فقهاء الصحابة وأعلمهم بالمواريث، شارك في جمعي القرآن في عهد أبي بكر وعثمان، مناقبه أكثر من أن تُحصر توفي ٤٥ هـ، انظر الأعلام ٣/ ٥٧ وسير أعلام النبلاء ٢/ ٤٢٦.

(٢) حبر الأمة، أبو العباس، عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب الهاشمي، صحابي جليل، ابن عمّ المصطفى ﷺ، ترجمان القرآن، من فقهاء الصحابة، مناقبه أكثر من أن تُحصر، جمعت بعض مروياته في التفسير، توفي بالطائف ٦٨هـ، انظر الأعلام ٤/ ٩٥ وسير أعلام النبلاء ٣/ ٣٣١.

(٣) أبو عبدالرحمن، عبدالله بن مسعود بن غافل الهذلي، من أكابر الصحابة سبقاً وعلماً وفضلاً ومن قرّائهم، ومن ألصق الصحابة برسول الله ﷺ وحاجبه، يدخل عليه في كلّ وقت، له مواقف مشهودة في الجهر بالقرآن، ومناقبه أكثر من أن تحصر، توفي بالمدينة ٣٢هـ، انظر الأعلام ٤/ ١٣٧ وسير أعلام النبلاء ١/ ٤٦١.

(٤) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ١٠١.

(٥) انظر أثر هذا الاختلاف في كتابي اجتهادات الصحابة، فقد ذكرت فيه خمس عشرة مسألة تطبيقية ص١٩١.

■ المالكية والشافعية والحنابلة قالوا: تجب في مالهما مطلقاً[١].

■ الحنفية قالوا: لا زكاة فيهما[٢]، وإنّما عليهما العشر فيما تخرجه الأرض.

أدلة الفقهاء في هذه المسألة:

■ استدلّ المالكية والحنابلة بقول الصحابة وعملهم، فقد روى مالك في الموطأ قول عمر (اتجروا في أموال اليتامى، لا تأكلها الصدقة)[٣] وكذلك حديث عبدالرحمن بن القاسم عن أبيه قال: (كانت عائشة تليني وأخاً لي يتيمين في حجرها، فكانت تخرج من أموالنا الزكاة)[٤]

■ وأمّا دليل الشافعية فظاهر الكتاب والسنة والقياس، فإنّ الزكاة عُلّقت بالأموال ولم تُعلّق بالمالكين قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣] وجاء في الحديث (ابتغوا في أموال اليتامى حتى لا تذهبها الصدقة)[٥] وكذلك القياس، فالزكاة حقّ المال فيجب على الصبي والمجنون كسائر الحقوق المالية، قال الشافعي: «كما يلزم الصبي والمعتوه نفقة من تلزم البائع الصحيح نفقته، ويكون في أموالهما جنايتهما على أموال الناس، كما يكون في مال البالغ العاقل، فكذلك الزكاة»[٦].

■ وأمّا دليل الحنفية فقد رووا عن ابن مسعود: (ليس في مال اليتيم زكاة)[٧] وزادوا عليه دليلاً عقلياً في أنّ الزكاة عبادة، ولا تتأتى العبادة إلّا بالاختيار، وهذان لا اختيار لهما لعدم العقل وأمّا إيجاب العشر فيما تخرجه أرضهما، فلأنّ الغالب في الزرع المؤنة، والعبادة لها تبع، فسبب النماء خارج، فالأرض مملوكة والزرع نماؤها[٨].

---

(١) بداية المجتهد ١/ ٢١١، المغني ٢/ ٤٦٥.
(٢) بداية المبتدي ١/ ٤٨٣.
(٣) الموطأ ١/ ٢٥١.
(٤) الزرقاني على الموطأ ٢/ ٣٢٥.
(٥) حديث يوسف بن ماهك ذكره الشافعي في الأم ٢/ ٢٣.
(٦) الأم ٢/ ٢٣ وما بعدها.
(٧) نصب الراية ٢/ ٣٣٤.
(٨) الهداية وشروحها ١/ ٤٨٣ وما بعدها.

المبحث السادس: سدّ الذرائع.

تعريف سدّ الذرائع:

هو مصطلح مركب من لفظين (سد) و (ذرائع).

السدّ: الحاجز والمانع، ويطلق على الجبل، فقد جاء في القاموس: (الجبل والحاجز ويُضم، أو بالضم ما كان مخلوقاً لله تعالى، وبالفتح من فعلنا)(١)

والذرائع: جمع ذريعة، ولها معانٍ عدّة يرجع معظمها إلى معنى واحد، وهو كل ما يُتخذ وسيلة وطريقةً إلى شيءٍ آخر، ففي القاموس: (الذريعة كسفينة الوسيلة، والناقة التي يستتر بها رامي الصيد، وتذرّع بذريعةٍ توسل بوسيلة)(٢).

المراد **بسدّ الذريعة اصطلاحاً**: كلّ ما يُتخذ وسيلة لشيء آخر، بصرف النظر عن كون الوسيلة أو المتوسل إليه مقيداً بوصف الجواز والمنع، وعلى هذا فالذرائع تشمل المتفق عليه والمختلف فيه فيُتصور فيها الطلب والفتح كما المنع والسد، وبيان ذلك: أنّ موارد الأحكام قسمان: مقاصد ووسائل.

فالمقاصد: الأمور المكونة للمصالح والمفاسد، بمعنى أنّها تكون مصلحةً أو مفسدةً بذاتها.

والوسائل: الطرق المفضية إليها، وعند أهل المقاصد والقواعد الفقهية (إنّ الوسائل تأخذ حكم مقاصدها)(٣) وعلى هذا منها ما يُفتح، ومنها ما يُسدّ بحسب ما أفضت إليه من مقاصد، قال القرافي: «واعلم أنّ الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها، ويُكره ويُندب ويُباح، فإنّ الذريعة هي الوسيلة، فكما أنّ وسيلة المحرّم محرّمة فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج، غير أنّ الوسائل أخفض رتبةً من المقاصد، وهي أيضاً تختلف مراتبها باختلاف المقاصد التي تؤدي إليها،

(١) القاموس المحيط ١/ ٣٠٠.

(٢) القاموس المحيط ٣/ ٢٣.

(٣) انظر قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/ ١٠٤، الفروق للقرافي ٢/ ٣٣.

فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة»[١] لكن الذي جرت عليه كتب الأصول في معنى مصطلح (سدّ الذرائع) وهو المعنى الخاص له:

■ ما ذكره أبو بكر بن العربي معرفاً له: (كلّ فعلٍ ظاهر الجواز يتوصل به إلى محظور)[٢].

■ وعرّفه القرافي بأنّه: (عبارة عن أمرٍ غير ممنوع لنفسه يُخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع)[٣].

■ وقال الشوكاني: (الذريعة هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويُتوصل بها إلى فعل المحظور)[٤].

مثالها: حفر الآبار في طريق المسلمين، فحفر الآبار مشروع، بل مصلحةٌ بحدّ ذاتها، لكنها أفضت إلى مفسدة فتُسدّ، وكذلك بيع العنب لمن يتخذه خمراً، و بيع السلاح زمن الفتن، وبيع العينة، وقضاء القاضي بعلمه، فهو متردد بين أن يكون وسيلةً لحفظ الحق عندما لا تكون بينةٌ لإثباته، وبين أن تكون وسيلة لإزهاق الحق، وذلك عندما يكون القاضي غير خاضعٍ لسلطان الإيمان.

مذاهب العلماء في الأخذ بسدّ الذرائع:

(١) المالكية: من الواضح والظاهر أنّهم أكثر الآخذين والمحتجين به، وفي مقدّمتهم إمامهم إمام دار الهجرة مالك رحمه الله.

■ قال القرافي: «وحاصل القضية أنّنا قلنا بسدّ الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنّها خاصةٌ بنا»[٥].

■ ويؤكد الشاطبي هذا وهو يقرر أنّ النظر في المآلات معتبرٌ ومقصودٌ شرعاً،

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٢٠٠.
(٢) أحكام القرآن ٢/ ٧٩٨.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٥٧ وما بعدها.
(٤) إرشاد الفحول ص ٢٤٦.
(٥) تنقيح الفصول ص ٢٠٠.

فيقول: «وهذا الأصل ينبني عليه قواعد، منها قاعدة سدّ الذرائع التي حكّمها مالك في أكثر أبواب الفقه»[(١)].

■ ويقول ابن العربي عند قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأعراف: ١٦٣] معقباً: «المسألة السابعة: قال علماؤنا هذه الآية أصلٌ من أصول إثبات الذرائع التي انفرد بها مالك، وتابعه عليها أحمد في بعض رواياته، وخفيت على الشافعي وأبي حنيفة مع تبحرهما في الشريعة» إلى أن يقول: «وعليه بنى المالكية كتاب الآجال وغيره من المسائل في البيوع وغيرها»[(٢)].

(٢) الحنابلة: وهم بعد المالكية بالقول به.

■ وذهب ابن القيّم إلى أنّ سدّ الذرائع ربع الدين، إذ يقول: «وباب سدّ الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنّه أمرٌ ونهي، والأمر نوعان: أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدةً في نفسه، والثاني ما يكون وسيلةً إلى المفسدة، فصار سدّ الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين»[(٣)].

(٣) الشافعية: لا نرى في كتب الشافعية بحثاً مستقلاً يبين موقفهم من الذرائع بوضوح، لكنّنا وجدنا في كلام الشافعي ما يفيد ردّ الاحتجاج به، وبالمقابل وجدنا مسائل في المذهب خُرّجت ظاهراً على هذا الأصل.

■ فممّا يدلّ على منع الشافعي للأخذ به قوله: «لا يفسد عقدٌ أبداً إلّا بالعقد نفسه، لا يفسد بشيء تقدّمه ولا تأخرّه ولا بتوهم ولا بأغلب، وكذلك كلّ شيء لا نفسده إلّا بعقده، ولا نفسد البيوع بأن نقول هذه ذريعة، وهذه نيّة سوء» إلى أن يقول: «ألا ترى أنّ رجلاً لو اشترى سيفاً ونوى بشرائه أن يقتل به، كان الشراء حلالاً، وكانت النيّة بالقتل غير جائزة، ولم يبطل بها البيع، قال كذلك لو باع البائع

---

(١) الموافقات ٢/ ٣٦١.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٥٧ وما بعدها.
(٣) إعلام الموقعين ٣/ ١٧١.

سيفاً من رجلٍ يراه أنّه يقتل به رجلاً كان هكذا»[١] ثمّ يعمّم الشافعي في مواضع أخرى القول: «وليس تفسد البيوع أبداً ولا النكاح ولا شيءٌ أبداً إلّا بالعقد، فإذا عقد عقداً صحيحاً لم يفسده شيء تقدّمه ولا تأخّر عنه، كما إذا عقد عقداً فاسداً لم يصلحه شيءٌ تقدّمه ولا تأخّر عنه إلّا بتجديد عقدٍ صحيح»[٢].

■ لكن ورد في الفروع ما يدلّ على الأخذ به، ومن ذلك إخفاء الفطر في رمضان للمعذور في فطره، وكإقرار المحجور عليه بالدين، وكقضاء القاضي بعلمه، وحرمان القاتل من الميراث مطلقاً بكلّ أنواع القتل، وكذلك مسائل أخرى غيرها[٣].

(٤) الحنفيّة: ومثل ما يُقال عن الشافعية يُقال عن الحنفية تماماً، فلم يتعرض لها الحنفية في بحثٍ مستقل، وإن كان نُقل عن أبي حنيفة ما يدلّ على عدم الأخذ به، وإن كانت بعض فروع المذهب تُخرّج عليه.

■ نسب الشوكاني إلى أبي حنيفة عدم الأخذ به فقال: «قال الباجي: ذهب مالك إلى المنع من الذرائع، وقال أبو حنيفة والشافعي: لا يجوز منعها»[٤] ومثله جزم الفتوحي[٥].

■ غير أنّ المتتبع لفروع الحنفية يجد ما يدلّ على الأخذ به، ومن ذلك إقرار المريض بدين وهو في مرض الموت، وإحداد البائن والمتوفى عنها زوجها وما أشبه ذلك[٦].

(٥) الظاهرية: فهم مثل الشافعية والحنفية في عدم الأخذ به، وترتب على عدم القول به جواز الأخذ بالحيل في بعض العقود والمعاملات، ومثاله: أن يظهر

---

(١) الأم ٧/ ٢٩٧ وما بعدها.
(٢) الأم ٣/ ٣٤.
(٣) الأدلة التشريعية وموقف الفقهاء منها ص ٤٢٢.
(٤) إرشاد الفحول ص ٢٤٦.
(٥) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٣٤.
(٦) الأدلة التشريعية ص ٤٢٣.

المتبايعان عقداً مباحاً يتوصل به إلى إباحة ما هو محرمٌ في الأصل، كنكاح المحلل عند الحنفية، وكأن يبيع ثوباً بألفٍ حالاً، ثمّ يشتريه من مشتريه بألف ومائتين إلى شهرٍ مثلاً.

أدلة المحتجين بالأخذ بسدّ الذرائع:

(١) القرآن الكريم:

■ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍۗ﴾ [الأنعام: ١٠٨] فقد حرّم الله سبّ آلهة المشركين، مع كون السب غيظاً لهم وإهانةً لأصنامهم، وذلك لكونه ذريعةً لأن يسبوا الله تعالى، فمصلحة عدم سبّ الله تعالى أرجح من مصلحة سبّنا لآلهتهم، وهذا دليلٌ على المنع من فعل الجائز لئلّا يُتخذ سبباً لفعل ما لا يجوز.

■ قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ۗ﴾ [البَقَرَة: ١٠٤] فقد كانت اليهود يقولون (راعناً) سبّاً لرسول الله ﷺ من قبيل الوصف بالرعونة والطيش، فنُهي المؤمنون عن قولها، مع أنّ قصد المؤمنين بقولها حسن (أرعنا بسمعك) فكان النهي حتى لا يتخذها اليهود وسيلةً لشتمه ﷺ.

■ ومثل ذلك ما جاء في قصة القرية التي كانت حاضرة البحر لمّا مُنعت من الصيد يوم السبت، فاتخذوا الشراك وجمعوها يوم الأحد، وهو ما يُعرف عند الفقهاء بالحيل، كما جاء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأعراف: ١٦٣] ودلّ على تحريم فعلهم العقوبة التي نزلت بهم، فقد مُسخوا قردةً خاسئين، وسمّاهم القرآن معتدين بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ [البَقَرَة: ٦٥]

(٢) السنّة المطهرة:

■ كفّه ﷺ عن قتل المنافقين مع علمه اليقيني بهم، مع كونه مصلحة، لئلا يُتخذ

ذريعةً إلى تنفير الناس عنه، كما جاء في الحديث: «لا يتحدث الناس أنّ محمّداً يقتل أصحابه»[١].

■ وحديثه عن اليهود: «لعن الله اليهود حُرّمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا ثمنها»[٢] ووجه الاستدلال: أنّ الله إذا حرم شيئاً حرّم ثمنه وبيعه وشراءه، لأنّ ذلك كلّه ذريعةٌ إلى التعاطي.

(٣) فتاوى الصحابة:

■ توريث المطلّقة المبتوتة في مرض الموت: فقد قضى بذلك عثمان وعلي وأبيّ بن كعب رضي الله عنهم، وقضاؤهم بذلك جاء سداً لذريعة الإضرار بالزوجات بحرمانهم من الميراث[٣].

■ قتل الجماعة بالواحد: قضى بذلك عمر سداً لذريعة التواطؤ على القتل، إذ إن القصاص يعني المساواة، وهي في الأصل عقوبة تجب للواحد على الواحد، فلو سقط القصاص بالاجتماع والاشتراك لأدّى ذلك إلى المسارعة إلى القتل بوسيلته، قال ابن القيّم: «إنّ الصحابة وعامة الفقهاء اتفقوا على قتل الجميع بالواحد، وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك، لئلا يكون عدم القصاص ذريعةً إلى التعاون على سفك الدماء»[٤] وهناك مسائل كثيرة قضى بها الصحابة سداً للذريعة، كتحريم المرأة على من تزوجها وهي في عدتها، ومسائل أخرى[٥].

(٤) دليل العقل (مقاصد الشريعة):

■ فقد استُدلّ على سدّ الذرائع من المعنى، بأنّ الشارع إنّما حرّم المحرمات لما فيها من المفاسد والأضرار الحاصلة منها، ولا يحصل هذا المقصود إلّا بمنع

(١) هذا جزء من حديث أخرجه البخاري (٣٥١٨) ومسلم (٢٥٨٤) عن جابر بن عبد الله.
(٢) أخرجه البخاري (٢٢٢٣)، ومسلم (١٥٨٢) عن عمر بن الخطاب.
(٣) والمراد بالمبتوتة: المطلقة ثلاثاً، انظر المسألة في كتابي اجتهادات الصحابة ص ١٠٤.
(٤) إعلام الموقعين ٣/١٢٦.
(٥) يمكن الرجوع إلى هذه المسائل في كتابي اجتهادات الصحابة ص ١٠٤ وما بعدها.

الوسائل المفضية إليها، وإن كانت مباحةً ومشروعة من قبيل (ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب)[١].

■ وهذا يعود في حقيقته إلى أنّ العالم الذي نعيشه هو عالم أسباب، لا عالم معجزات، والتي هي استثناءٌ من قاعدة السبب، فكلّ من لم يباشر السبب لن ينال المسبب، هذه سنّة الله تعالى في خلقه، قال سبحانه: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِي ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ﴿٨٤﴾﴾ [الكهف: ٨٤] قال ابن القيّم: «ولمّا كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلّا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعةً لها معتبرةً بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في صحتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود، لكنها مقصود قصد الغايات وهي مقصود قصد الوسائل، فإذا حرّم الرب شيئاً وله طرقٌ ووسائل تفضي إليه فإنّه يحرّمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له ومنعاً من أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كلّ الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإنّ أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء، ثمّ أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعُدّ تناقضاً، ولحصل من رعيته ضدّ مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلّا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظنّ بهذه الشريعة الكاملة التي هي أعلى في درجات الحكمة والمصلحة والكمال، ومن تأمّل مصادرها ومواردها علم أنّ الله تعالى ورسوله سدّا الذرائع المفضية إلى المحرم بأن حرّمها ونهى عنها، والذريعة ما كان وسيلةً وطريقاً إلى الشيء»[٢].

مفاد سدّ الذرائع: اختلف العلماء في مفاد سدّ الذرائع على قولين:

القول الأول: أنّه حجة يفيد الظنّ، وأكثر من قال به المالكية، وهو رواية لأحمد.

---

(١) المدخل الفقهي العام ٢/ ٧١٥.

(٢) إعلام الموقعين ٣/ ١٣٥.

■ قال القرطبي: «التمسك بالذرائع وحمايتها هو مذهب مالك وأصحابه، وأحمد بن حنبل في رواية عنه، وقد دلّ على هذا الأصل الكتاب والسنّة»[١].

■ ويقول ابن تيمية: «الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرّم غالباً فإنّه يحرّمها مطلقاً»[٢] يقصد مذهب الإمام أحمد.

■ وممّا هو معتبر في القواعد الفقهية نظرية المقاصد والوسائل (الوسائل تأخذ حكم مقاصدها)[٣].

■ قال ابن القيّم: «وسائل المحرّمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها»[٤].

أدلّة القول الأول:

١ـ إنّنا عهدنا من الشارع الحكيم سبحانه سدّ الطرق المفضية إلى الحرام، فكلّما وجدنا طريقاً يؤدي إلى الحرام فإنّنا نظنّ أنّ الشرع واردٌ بسدّه سيراً على منهاج الشريعة في سدّ ذرائع الفساد[٥].

٢ـ إنّ الشارع لو أباح الذرائع والوسائل المفضية إلى الحرام لكان مناقضاً للتحريم، ولكان فيه إغراء للوقوع فيما حرّم، وهذا ينافي حكمة الشريعة[٦].

القول الثاني: أنّه ليس حجةً، فلا يفيد قطعاً ولا ظناً، وهذا مذهب الشافعية عموماً، فهم يستبعدون أنّها تفيد الظنّ، وبعض العلماء يرى أنّه قد يفيد ظناً لكن لا يُعمل به، لأنّ الظنّ هنا لم يقم عليه دليل.

■ قال الشافعي: «فمن حكم على الناس بخلاف ما ظهر عليهم استدلالاً على أنّ ما أظهروا يحتمل غير ما أظهروا بدلالةٍ منهم أو غير دلالة لم يسلم عندي من

---

(١) تفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/ ٤٠.
(٢) مجموع الفتاوى ٣/ ١٣٩.
(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي لأحمد الريسوني ص ٢٣٤.
(٤) إعلام الموقعين ٣/ ١٤٧ وقد ذكر لهذه المسألة تسعةً وتسعين تطبيقاً وفرعاً فقهياً.
(٥) المصدر السابق.
(٦) إعلام الموقعين ٣/ ١٤٠.

خلاف التنزيل والسنّة»[1] وقال أيضاً معللاً ردّه لهذا المبدأ: «يبطل حكم الدلالة التي هي أقوى من الذرائع، فإذا أبطل الأقوى من الدلائل أبطل له الأضعف من الذرائع كلّها»[2].

■ وأمّا ابن حزم فيرى أنّ سدّ الذرائع من الظنّ الذي لا يُعمل به فقال: «كلّ من حكم بتهمةٍ أو باحتياطٍ لم يستيقن أمره أو بشيءٍ خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد فقد حكم بالظنّ، وإذا حكم بالظنّ فقد حكم بالكذب والباطل»[3].

الترجيح:

■ على كلّ حال فالذين قالوا بسدّ الذرائع لم يجيزوا التوسع في سدّها، لأنّ ذلك يؤدي إلى حرجٍ على الناس عظيم، فلا يُفتى بسدّ الذرائع إذا كان الإفضاء إليها نادراً أو قليلاً، كمن يفتي بتحريم زراعة العنب بالكليّة لئلّا يُعتصر منه الخمر، وكمن يفتي بتحريم طعام الكفار خشية أن يكون فيه خنزير ونحو ذلك، فلا يجوز الإفتاء بسدّ الذريعة إلّا فيما كان إفضاؤه إليها كثيراً، كما تقدّم من الأمثلة.

■ ولا يكون سدّ الذريعة شاملاً عاماً لكلّ صور المحكوم فيه وفي كلّ أحواله، بل بالقدر الذي تندرئ به المفسدة، وإذا زالت الخشية زال الحظر.

■ ونشير هنا إلى ما اصطلح الفقهاء بتسميته (بفتح الذرائع) وهو عكس سدّ الذرائع، فسدّ الذرائع كما بيّنا منع المباح إذا أدّى إلى مفسدة، وعكسه فتح الذرائع أي ارتكاب المحرّم إن كان تركه يؤدي إلى ضررٍ أعظم، مثاله: جواز دخول منزل الغير دون إذنه لإطفاء حريقٍ أو لمنع جريمة، وكذلك دفع المال لدولة كافرة لاستنقاذ أسرى المسلمين، أو دفع رشوة لإنقاذ نفسٍ بريئة لا تُنقذ إلّا بها.

■ فمن قال بسدّ الذرائع قال بفتحها لأنّ الأمرين من باب واحد، لكن قُيّد هذا بأمرين:

---

(١) إبطال الاستحسان ص ٢٤.

(٢) إبطال الاستحسان ص ٢٥.

(٣) الإحكام لابن حزم ٢/ ١٨٩.

(١) الأول: ألّا يكون طريق آخر مأذون به لمنع الضرر.

(٢) الثاني: أن يكون الضرر المترتب على الترك أعظم بجلاء من المحرّم المرتكب.

مسألة تطبيقية على الخلاف في الأخذ بسدّ الذرائع: حكم نكاح المريض مرض الموت[١]

اختلف العلماء في حكم نكاح المريض مرض الموت على أقوال:

■ ذهب مالك في المشهور عنه إلى عدم صحة هذا النكاح[٢]، وحجته في ذلك سدّ الذرائع، فلا قصد لهذا النكاح إلّا الإضرار بالوراثة بإدخال وارث عليهم، يحصل بسببه إضرارٌ لهم، ويرى ابن رشد منع ذلك من باب المصلحة المرسلة بحيث لو ثبت الإضرار بنكاحه منع ولم يصح، وأمّا إذا تبيّن قصدٌ آخر فلا يمنع ويصح[٣].

■ وذهب الجمهور[٤] إلى صحته بشرط أن يكون بمهر المثل، فلو زاد عليه، اعتبر مهر المثل، ورُدَّ ما زاد والنكاح صحيح، وحجتهم في ذلك اصل الحكم، فالتصرف وقع من أهله في محلّه بشرطه، ويصح في المرض كما الصحة، وإنّما منعت الزيادة على مهر المثل لأنّها في حكم الوصية، ولا وصية لوارث[٥]، وعضدوا ذلك بالقياس على بيعه وشرائه فيما لا محاباة فيه، وكذلك عضدوه بما نُقل عن عمل بعض الصحابة[٦].

(١) انظر المسألة في أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ص ٦١٨.

(٢) بداية المجتهد ٢/ ٤٥.

(٣) بداية المجتهد ٢/ ٤٦.

(٤) الأم ٤/ ٣١ وفتح القدير ٧/ ٤٠٣ والمغني ٦/ ٣٩٢.

(٥) هو جزء من حديث صحيح جاء فيه «إنّ الله أعطى كلّ ذي حق حقّه فلا وصية لوارث» أخرجه الترمذي في الوصايا (٢٠٤٦) والنسائي في الوصايا (٣٥٨١) وابن ماجه في الوصايا (٣٧٠٣) عن عمرو بن خارجة، ورُوي عن أبي أمامة الباهلي كما في سنن أبي داود في البيوع (٣٠٩٤).

(٦) قال الشافعي: بلغني أنّ معاذ بن جبل رضي الله عنه قال في مرضه الذي مات فيه: زوجوني لا ألقى الله وأنا أعزب، انظر الأم ٤/ ٣١، وقول الصحابي حجة عنده فيما وافقه القياس.

المبحث السابع: شرع من قبلنا

المقصود بشرع من قبلنا:

لقد كان للأنبياء عليهم الصلاة والسلام شرائع ذُكر بعضها في القرآن الكريم والسنّة النبوية، فمن هذه الشرائع ما ذهب واندثر، ومنها ما هو باقٍ كالتوراة والإنجيل، وعلى هذا فشرع من قبلنا يشمل صوراً كثيرة، بعضها محل اتفاق وبعضها محل اختلاف، ولهذا لا بدّ من تحرير المسألة.

أقوال العلماء في حجية شرع من قبلنا:

تحرير المسألة:

■ لاخلاف بين العلماء في أنّ الشريعة الإسلامية نسخت جميع الشرائع السابقة على وجه الإجمال.

■ ولا خلاف أيضاً في أنّ الشريعة لم تنسخ جميع ما جاء في تلك الشرائع السابقة على وجه التفصيل، لأنّ بعضها غير قابلٍ للنسخ، فقد قرر العلماء سلفاً أنّ النسخ لا يدخل في العقائد ولا في الأخبار، وكذلك كثيرٌ من أصول التشريعات، كتحريم الكفر والربا والزنا والسرقة والقتل وشرب الخمر حفاظاً على الأديان والأنفس والأموال والعقول والأعراض، وهذه هي الضروريات الخمس التي جاءت جميع الشرائع بالمحافظة عليها، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ﴾ [المائدة: ٤٥]

■ وما ورد في كتبهم من شرائعهم المنسوبة إلى أنبيائهم ممّا لم يكن محكياً عنهم في قرآننا أو سنّتنا فليس حجةً باتفاق، بل لا يجوز العمل به، لأنّه ثبت تحريف أهل الكتاب لكتبهم بنصّ القرآن، قال تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥] والأدلّة على ذلك كثيرة، فقد يكون الشيء المنقول إلينا ممّا حرّفوه، وهذا سبب غضبه ﷺ عندما رأى في يد عمر بعض صحائف من التوراة[١].

(١) سيأتي ذكرالحديث بنصه عند استعراض الأدلة في هذه المسألة.

■ وأمّا ما ورد في القرآن الكريم من أحكام شريعتهم وقد أمرنا الله بالأخذ به، أو أثنى على فاعله فهو حجةٌ اتفاقاً، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ [البقرة: ١٨٣] وقوله ﷺ: «أحبُّ الصيام إلى الله صيام داود كان يصوم يوماً ويفطر يوما»[١].

■ وما ورد في شرعنا ما يخالفه يكون ناسخاً له، فالغنائم كانت محرّمةً على من قبلنا ثمّ أُحلت لنا كما في الآية: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمۡتُمۡ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ﴾ [الأنفال: ٦٩] وفي الحديث: «وأحلّت ليَ الغنائم ولم تحلّ لأحدٍ قبلي»[٢]

■ موضع النزاع: ز ما ورد في شرعنا من كتابٍ وسنّةٍ صحيحة ممّا نُقل عنهم من شرائع وأحكام وسُكت عنها في شرعنا، فلم يأت ما يدلّ على إثباتها في حقنا أو نسخها، فهل يكون حجةً علينا ؟ اختلف العلماء فيها على أقوال:

١ـ القول الأول: أنّه حجةٌ علينا وشرعٌ لنا، فيجب العمل به، ذهب إلى هذا القول المالكية وأكثر الحنفية وبعض الشافعية أيضاً، وهو رواية لأحمد.

■ فمن الحنفية قال الخبازي: «والصحيح أنّه ما قصّ الله تعالى أو رسوله من غير إنكار يلزمنا على أنّه شريعةٌ لرسولنا لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] ومعلومٌ أنّهم ما كانوا يمتنعون عن العمل بأحكام التوراة والإنجيل، وإنّما يمتنعون عن العمل به على أنّه شريعةٌ لرسولنا»[٣]

■ ومن المالكية قال القرافي: «وأمّا بعد نبوته ﷺ فمذهب مالك وجمهور أصحابه أنّه متعبدٌ بشرع من قبله، وكذلك أمّته إلّا ما خصّه الدليل»[٤] ومثله قال ابن الحاجب: «المختار أنّه ﷺ بعد البعث متعبدٌ بما لم يُنسخ»[٥] ثمّ ساق الأدلة على ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٤٢٠)، ومسلم (١١٥٩) عن عبد الله بن عمرو.
(٢) جزء من حديث مطلعه: «أعطيت خمساً لم يطعهنّ أحدٌ قبلي» أخرجه البخاري (٣٣٥)، ومسلم (٥٢١) عن جابر بن عبد الله.
(٣) المغني للخبازي ص ٢٦٥.
(٤) تنقيح الفصول ص ٢٩٧.
(٥) شرح المختصر ٢/٢٨٦.

■ ومن الشافعية قال الآمدي: «اختلفوا في النبي ﷺ وأمته بعد البعث هل هم متعبّدون بشرع من تقدّم؟ فنُقل عن أصحاب أبي حنيفة وعن أحمد في إحدى الروايتين عنه، وعن بعض أصحاب الشافعي أنّ النبي ﷺ كان مُتعبداً بما صحّ من شرائع من قبله بطريق الوحي إليه لا من جهة كتبهم المُبدّلة ونقل أربابها، ومذهب الأشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك، وهو المختار»(١).

■ ومن الحنابلة قال أبو يعلى بعد أن ذكر المسألة فقال: «فيه روايتان، إحداهما: أنّ كلّ ما لم يثبت نسخه من شرائع من كان قبل نبيّنا عليه السلام فقد صار شريعةً لنبيّنا، ويلزمنا أحكامه من حيث إنّه قد صار شريعةً له، لا من حيث كان شريعةً لمن قبله» ثمّ ذكر الرواية الثانية فقال: «وفي روايةٍ أخرى أنّه لم يكن متعبداً بشيءٍ من الشرائع إلّا ما دلّ الدليل على ثبوته في شرعه فيكون شرعاً له مبتدأ» إلى أن قال: «والأشبه أنّه كان متعبداً بكلّ ما صحّ من شرع من كان قبله من الأنبياء»(٢).

٢ـ القول الثاني: أنّه ليس بحجة، وهو قول جمهور الشافعية ومحققيهم، وبعض الحنفية، ورواية لأحمد، وهو قول ابن حزم والظاهرية.

■ قال الشيرازي بعد أن حرّر المسألة وذكر الأقوال فيها: «والذي يصحّ الآن عندي أنّ شيئاً من ذلك ليس بشرعٍ لنا»(٣).

■ وقال الغزالي بعد ذكره المسألة أيضاً: «والمختار أنّه لم يُتعبّد ﷺ بشريعة من قبله»(٤).

■ قال الجويني: «ولكن ثبت عندنا شرعاً أنّا لسنا متعبّدين بأحكام الشرائع المتقدمة»(٥).

---

(١) الإحكام ٣/ ١٩٠.
(٢) العدة ٣/ ٧٥٣ وما بعدها.
(٣) اللمع ص ٦٣.
(٤) المستصفى ١/ ٢٤٦.
(٥) البرهان ١/ ٥٠٤.

■ ومثله حكى الآمدي فقال: «ومذهب الأشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك، وهو المختار»[(١)].

■ وذكر أبو يعلى أنّها روايةٌ ثانيةٌ للحنابلة فقال: «وفي روايةٍ أخرى أنّه لم يكن متعبداً بشيءٍ من الشرائع إلّا ما دلّ الدليل على ثبوته في شرعه فيكون شرعاً له مبتدأ، أومأ إليه رحمه الله ـ أي الإمام أحمد ـ في رواية أبي طالب[(٢)] في موضعٍ آخر»[(٣)].

■ وقال ابن حزم في تعقيبه على حديث بعثه ﷺ إلى الناس كافة فقال: «هذا الحديث يبين أنّ كلّ نبيّ قبل نبيّنا ﷺ إنّما بُعث إلى قومه خاصة، وإذا كان ذلك بيقين أنّ غير قومه لم يلزموا بشريعة نبيٍ غير نبيّهم، أفصح بهذا يقيناً أنّه لم يُبعث إلينا أحدٌ من الأنبياء غير محمد ﷺ»[(٤)].

أدلّة القولين ومناقشتها:

(١) أدلّة القول الأول:

١ـ من الكتاب الكريم:

■ قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ [الأنعام: ٩٠] ووجه الاستدلال: أنّ الله تعالى ذكر قبل هذه الآية جماعة الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، ثمّ أمر بعدها نبيّه باتّباع هداهم والاقتداء بهم، فدلّ ذلك على وجوب الأخذ بما في شرائعهم من الأحكام العملية لأنّها من جملة هداهم، والأمر يقتضي الوجوب[(٥)]، وورد أنّ ابن عباس قرأ سورة ص فلمّا أتى على قوله تعالى: ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [ص: ٢٤] فسجد[(٦)] وقرأ قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]

---

(١) الإحكام ٣/ ١٩٠.

(٢) عصمة بن أبي عصمة، أبو طالب العكبري، روى عن الإمام أحمد، ذكره أبو بكر الخلال، وقال: كان صالحاً توفي ٢٤٤هـ، انظر طبقات الحنابلة ١/ ٢٤٦.

(٣) العدة ٣/ ٧٥٣ وما بعدها.

(٤) الإحكام لابن حزم ٥/ ١٨٠.

(٥) العدة ٣/ ٧٥٧.

(٦) سجود ابن عباس في آية سجدة سورة ص رواه البخاري في تفسير سورة ص (٤٨٠٦ ـ ٤٨٠٧).

■ وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] ووجه الاستدلال: أخبر الله سبحانه في هذه الآية أنّه شرع لنا من ديننا ما كان وصّى به نوحاً وغيره من الرسل، والدّين عند الإطلاق يتناول الأصول والفروع، فدلّ ذلك على أنّ شرع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يكن في شرعنا ناسخٌ له(١).

■ قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤] وقال في الآية التي تليها: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] ثمّ جاء بعدها قوله: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] ووجه الاستدلال: لم تفرق الآيات بين نبينا وبين سائر الأنبياء، والتوراة ممّا أنزل الله وتوعّد من لم يحكم بها(٢).

■ واحتجّ محمد بن الحسن في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريقة المهايأة (التوافق) وهي قسمة الماء الجاري والمنافع المستمرة بين الشركاء زماناً بقوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ﴾ [القمر: ٢٨] وبقوله ﴿قَالَ هَٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿١٥٥﴾﴾ [الشعراء: ١٥٥] في قصة صالح مع قومه، واستدلّ بعض العلماء على صحة الحيل في الوصول إلى الحق بقوله تعالى في حكايته عن أمر يوسف: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ﴾ [يوسف: ٧٠] وفي صحة الكفالة بقوله تعالى: ﴿وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٢].

■ وكذلك فإنّ لشريعة إبراهيم عليه السلام مزيداً من التوكيد على اتّباعها في شرعنا، ولذا كان الخلاف في حقّها أقلّ، فقد قال الله في كتابه: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣].

---

(١) فواتح الرحموت ٢/ ١٨٥.
(٢) العدة ٣/ ٧٥٩ وما بعدها.

٢ـ من السنّة المطهرة:

■ ورد أنّ الرُّبيّع[١] كسرت سن امرأةٍ فأمر النبي ﷺ بكسر سنّها، فقال أخوها أنس[٢]: يا رسول الله أتُكسر ثنيّة الرّبيّع؟ لا والله يا رسول الله، والله لا تُكسر ثنيّتها، فقال: يا أنس كتاب الله القصاص، فرضوا بأرشٍ أخذوه، فعجب النبيّ ﷺ وقال: «إنّ من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه»[٣] ووجه الاستدلال: قوله ﷺ كتاب الله القصاص، مع أنّه لم يُذكر في كتاب الله القصاص إلّا في قوله تعالى عن أحكام التوراة: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] فهذا يدلّ على أنّه ﷺ حكم بما ذكر في القرآن من شرائع الأنبياء قبلنا وهي هنا شريعة موسى، كما جاء في التوراة[٤].

■ وفي الحديث: (أنّ اليهود جاؤوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أنّ رجلاً منهم وامرأةً زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ فقالوا: نفضحهم ويُجلدون قال عبد الله بن سلام[٥]: كذبتم إنّ فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال عبدالله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيها آية الرجم، قالوا صدق يا محمد فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرُجما، فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها من الحجارة)[٦] ووجه الاستدلال: أنّه ﷺ راجع التوراة وتعلّق بها في إقامة الحدّ على الزانيين وحكم بما فيها، فدلّ ذلك على الاحتجاج بشرع من قبلنا، قال

---

(١) الرُّبيّع بنت النضر بن ضمضم النجارية الأنصارية، أخت أنس بن النضر وعمّة أنس بن مالك، فتح الباري ١٢/ ٢٢٤.

(٢) أنس بن النضر بن ضمضم النجاري الأنصاري، عمّ أنس بن مالك، صحابي جليل، قُتل شهيداً يوم أحد، انظر أسد الغابة ١/ ١٥٣.

(٣) أخرجه البخاري (٢٧٠٣)، ومسلم (١٦٧٥) عن أنس.

(٤) معالم السنن ٤/ ٧١٧ وما بعدها.

(٥) أبو يوسف، عبدالله بن سلام بن الحارث الإسرائيلي، صحابي جليل، عرّض القرآن بذكره بأكثر من موضع، له مناقب جليلة ومواقف مشهودة مع قومه اليهود، اعتزل الفتنة ومات بالمدينة ٤٣هـ، انظر الأعلام ٤/ ٩٠ وسير أعلام النبلاء ٢/ ٤١٣.

(٦) أخرجه البخاري (٣٦٣٥)، ومسلم (١٦٩٩) عن ابن عمر.

ابن حجر: «وعلى هذا فيُحمل ما وقع في هذه القصة على أنّ النبي ﷺ علم أنّ هذا الحكم لم يُنسخ من التوراة أصلاً»[١].

■ وفي صوم عاشوراء ثبت (أنّه ﷺ قدم المدينة فرأى اليهود تصوم عاشوراء فقال: ما هذا ؟ قالوا: هذا يومٌ صالح، هذا يوم نجّا الله بني إسرائيل من عدوّهم، فصامه موسى، قال: «أنا أحقّ بموسى منكم» فصامه وأمر بصيامه)[٢] ووجه الاستدلال: قوله ﷺ «أنا أحقّ بهذا» أي بالعمل به، فدلّ على أنّ شرعهم شرعٌ لنا[٣].

■ وثبت قوله ﷺ «من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»[٤] ثمّ قرأ ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤] وهذه الآية ممّا قاله الله تعالى لموسى عليه السلام، فقد أُمرنا بالقضاء لمّا كان في شرع موسى، فيكون شرعه واجبَ الاتباع[٥].

■ وقد ثبت أنّ النبي ﷺ كان يتعبّد قبل البعثة كما روت عائشة رضي الله عنها (كان يخلو بغار حراء فيتحنّث به الليالي ذوات العدد)[٦] والتحنّث التعبّد، لكن لم يثبت بأيّ شيء أو ملّةٍ يتعبّد.

٣ـ دليل الإجماع:

وهو ما استدلّ به الحنفيّة ويعنون بالإجماع إجماع العلماء على الاحتجاج بقوله: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ﴾ [المائدة: ٤٥] على وجوب القصاص في شرعنا[٧].

---

(١) فتح الباري ١٢/ ١٧٢.
(٢) أخرجه البخاري (٢٠٠٤)، ومسلم (١١٣٠) عن ابن عباس.
(٣) فواتح الرحموت ٢/ ١٨٥.
(٤) أخرجه بنحوه البخاري (٥٩٧)، ومسلم (٦٨٤) عن أنس.
(٥) فواتح الرحموت ٢/ ١٨٥.
(٦) أخرجه البخاري (٣)، ومسلم (١٦٠).
(٧) فواتح الرحموت ٢/ ١٨٥، التقرير والتحبير ٢/ ٣٠٩.

٤ـ دليل المعقول:

■ إنّ شرع من قبلنا مطلق، فوجب أن يدخل فيه كلّ مكلّف إلّا أن يثبت نسخ أصل ما ثبت من الشرع المطلق.

■ بُعث ﷺ مُتعبّداً، فدلّ على أنّه كان مأموراً بشرع من قبله.

■ إنّ الرسول الذي كانت الشريعة منسوبةً إليه لم يخرج عن كونه رسولاً ببعث رسولٍ آخر بعده، فكذلك شريعته لا تخرج من أن تكون شريعةً معمولاً بها ببعث رسولٍ آخر، ما لم يقم دليل النسخ لها[١].

(٢) أدلّة القول الثاني:

١ـ من الكتاب الكريم:

■ قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [المائدة: ٤٨] ووجه الاستدلال: إنّ الشرعة هي الشريعة، والمنهاج هو الطريق الواضح، وهذا يقتضي أن يكون كلّ نبي داعياً إلى شريعته، وأن تكون أمته مختصةً بشريعة نبيّها، لأنّ الشريعة لا تُضافُ إلّا لمن اختصّ بها دون التابع لها.

■ وبيانه تعالى في آياتٍ كثيرة ببعثة كلّ نبيّ لقومه خاصّة فقد جاء في أكثر من موضع: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًاۗ﴾ [الأعراف: ٦٥] وكذلك: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًاۗ﴾ [الأعراف: ٧٣] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًاۗ﴾ [الأعراف: ٨٥] ووجه الاستدلال: دلّت هذه الآيات بمجموعها على أنّ كلّ نبي قبل نبيّنا محمد ﷺ قد بُعث إلى قومه خاصّة، ممّا يدلّ على أنّ شريعة كلّ نبيّ قبل نبيّنا ﷺ خاصّة ومقصورة على قومه فلا تتعداهم إلى غيرهم.

٢ـ من السنّة المطهرة:

■ ثبت في الحديث قوله ﷺ: (وكان كلّ نبي يُبعث إلى قومه خاصة وبُعثت إلى الناس كافة)[٢] ووجه الاستدلال: خصوصية كلّ شريعة نبيٍ لقومه تنفي أن تكون

---

(١) انظر هذه الأدلّة في العدّة ٣/ ٧٦١، وكشف الأسرار ٣/ ٢١٣.

(٢) هذا جزء من حديث مطلعه «أُعطيت خمساً لم يُعطهنّ أحدٌ قبلي»، أخرجه البخاري (٣٣٥) ومسلم (٥٢١)، عن جابر بن عبد الله.

شريعةً لمن بعدهم، قال أبو الخطاب: «فدلّ على أنّ كلّ نبيٍ اختص بشرع قومه، ومشاركتنا تمنع الاختصاص»[١].

■ كذلك حديث معاذ (حينما أرسله ﷺ إلى اليمن فقال له: (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء، قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد ؟ قال: أقضي بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله ولا في سنّة رسول الله ﷺ، قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله)[٢] ووجه الاستدلال: ذكر معاذ مصادر الأحكام من كتاب وسنةٍ واجتهاد، ولم يتعرض لشرع من قبلنا مع أنّه بُعث إلى أهل الكتاب، وقد أقرّه ﷺ على ذلك، قال الغزالي: «ولو كان ذلك من مدارك الأحكام لما جاز العدول إلى الاجتهاد إلّا بعد العجز عنه»[٣] ومثله قال الآمدي: «ولم يذكر شيئاً من كتب الأنبياء الأولين وسننهم، والنبي ﷺ أقرّه على ذلك»[٤].

■ وفي الحديث أنّ عمر أتى النبي ﷺ بكتابٍ أصابه من بعض أهل الكتاب فقرأه على النبي ﷺ فغضب وقال: «أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقيّة، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أنّ موسى كان فيكم حياً ما وسعه إلّا أن يتبعني»[٥] ووجه الاستدلال: نهيه ﷺ عمر عن النظر في التوراة، وإخباره عن موسى أنّه لو كان حياً لم يجز له إلّا الاتباع له ﷺ ولأصبح واحداً من أمته، فكيف يكون ﷺ تابعاً له في بعض شريعته[٦].

---

(١) التمهيد ٢/ ٤١٧.

(٢) أخرجه الترمذي (١٣٢٨)، وأبو داود (٣٥٩٣)، وأحمد في مسنده (٢٢٠٠٧)، وتكلّم فيه بعض العلماء لكنّ أهل العلم قديماً وحديثاً احتجوا به وتلقوه بالقبول واشتُهر عندهم وأجمعوا على صحة معناه، انظر للاطلاع على أقوال العلماء عن هذا الحديث في كتابي اجتهادات الصحابة ص ٦٤.

(٣) المستصفى ١/ ٢٥١.

(٤) الإحكام للآمدي ٣/ ١٩٠.

(٥) أخرجه أحمد في المسند (١٥١٥٦) عن جابر، وهو حديث ضعيف. قال الحسن: متهوكون: أي متحيرون، انظر مختار الصحاح ص ٧٠٢.

(٦) التمهيد ٢/ ٤١٧.

■ عمله ﷺ طيلة حياته فيما أبطأ عليه من أحكام، إذ كان ينتظر الوحي، بل أحياناً يطول انتظاره له، وقد كان بإمكانه مراجعة أهل الكتاب فدلّ على أنّه ليس شرعاً لنا، قال أبو الحسين البصري: «إنّه ﷺ كان ينتظر الوحي عند الحوادث، كالظهار واللعان والإفك وغير ذلك، ولا يسأل عن التوراة، ولو كان متعبداً بالرجوع إليها أو إلى غيرها في معرفة العبادات وفي معرفة صفاتها لرجع إليها»(١).

٣ـ عمل الصحابة:

■ إنّ الصحابة رضي الله عنهم مع كثرتهم وطول حياتهم وكثرة اجتهاداتهم في الأحكام وكثرة ما عُرض عليهم من قضايا وفتاوى، وكذلك كثرة مناظراتهم ومباحثاتهم ما عُرف عنهم أو عن واحدٍ منهم أنّه رجع في اجتهاده إلى شرع من قبلنا أو إلى كتب أوعلماء أهل الكتاب(٢).

■ وقد أسلم جماعةٌ من أحبارهم كعبدالله بن سلام وكعب الأحبار(٣) ووهب بن منبّه(٤)، وكانوا على علمٍ بشريعة موسى عليه السلام وشرائع أنبياء بني إسرائيل، ولقد كان بإمكان الصحابة الرجوع إليهم لمعرفة ما صحّ من شرائعهم ممّا لم يصحّ(٥).

دليل المعقول:

■ لو كان ﷺ متعبداً بشرع من قبله لم تتمحض إضافة هذه الشريعة إليه، فلا يُنسب إليه ما تُعبّد به من شرائع من قبله، كما لا ينسب شيء ممّا جاء به إلى أحدٍ من أصحابه وسائر أمته مع اجتهادهم فيه، وهو خلاف الإجماع من المسلمين(٦).

---

(١) المعتمد ٢/ ٩٠٢.

(٢) البرهان ١/ ٥٠٤.

(٣) أبو إسحاق، كعب بن ماتع الحميري اليماني، العلامة الحبر، تابعي، أسلم زمن الصديق، وقدم المدينة زمن عمر، حدّث الصحابة بالإسرائيليات وأخذ عنهم السنن، توفي غازياً بحمص ٣٢هـ، انظر الأعلام ٥/ ٢٢٨ وسير أعلام النبلاء ٣/ ٤٨٩.

(٤) أبو عبدالله، وهب بن منبّه بن كامل الأبناوي الذماري أصله من فارس، تابعي مؤرخ، علامة بالإسرائيليات، ولي قضاء صنعاء لعمر بن عبدالعزيز، توفي بصنعاء ١١٤هـ، انظر الأعلام ٨/ ١٢٥ وسير أعلام النبلاء ٤/ ٥٤٤.

(٥) البرهان ١/ ٥٠٥.

(٦) الإحكام ٣/ ١٩٠.

■ لو كان شرع من قبلنا شرعاً لنا لنبّهنا الشارع على ذلك ولدلّنا عليه، ولأخبرنا أيضاً بمواقع التلبيس والتحريف فيها، وذلك لم يحصل، فدلّ على أنّه ليس شرعاً لنا(١).

■ إجماع المسلمين على أنّ شريعة محمد ﷺ نسخت جميع الشرائع من قبله، فلو كان متعبداً بها لكان مقرراً لها ومخبراً عنها، لا ناسخاً لها ولا مشرّعاً، وهو محال(٢).

■ وكذلك شرائع من قبلنا كانت تحتمل الخصوص في المكان أيضاً، حيث يجب العمل بها في مكان دون آخر، كرسولين بعثا في وقتٍ واحد في مكانين مختلفين كشعيب وموسى مثلاً، فإنّ شريعة شعيب كانت مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة، وشريعة موسى مختصة ببني إسرائيل ومن بُعث إليهم، ولم يكن أحدهما تبعاً للآخر، وكذلك إبراهيم ولوط، فمن باب أولى أن تكون مختصة بزمان دون زمان مع اختلاف الأمكنة أيضاً(٣).

مناقشة أدلّة الفريقين:

(١) من قال بحجيّة شرع من قبلنا استدلّ بعموم الآيات التي تدعو إلى الاقتداء بهداهم، وباستدلاله ﷺ بأقوال الأنبياء وأعمالهم، فيُجاب عليه بما يلي:

■ لا ريب أنّ الأنبياء عليهم السلام جاؤوا بعقيدةٍ واحدة وهي عقيدة التوحيد، واتفقت الشرائع في أصول الأحكام وفي أمّهات الأخلاق والفضائل، وهذا هو الهدي الذي أُمر ﷺ باتباعه والاقتداء به، وأُمر بالتأسي بهم في الصبر والثبات في مواضع عدّة، لكن لا ريب أيضاً أنّ تفاصيل الشرائع وفروعها مختلفة ومتباينة في أحكامٍ كثيرة، فمن حيث الشمول والسعة لا يمكن أن تُقاس أيّ شريعةٍ بشريعة محمد ﷺ، وكذلك من حيث اختلاف الأحكام قال ﷺ «نحن معاشر الأنبياء إخوة

---

(١) البرهان ١/ ٥٠٥.
(٢) الإحكام ٣/ ١٩٠.
(٣) أثر الأدلّة المختلف فيها ص ٥٣٩.

لعلّات[١] ديننا واحد»[٢] قال ابن كثير: «يعني بذلك التوحيد الذي بعث الله به كلّ رسول كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] وأمّا الشرائع فمختلفة في الأوامر والنواهي، فقد يكون الشيء في هذه الشريعة حراماً ثمّ يحلّ في الشريعة الأخرى وبالعكس»[٣].

■ وأمّا عبادته وتحنّثه في حديث بدء الوحي، ثمّ صيامه عاشوراء بعد هجرته إلى المدينة، فهذا فعله ﷺ لا على أنّه شرع من قبلنا، بل من قبيل أنّ شرعنا موافقٌ لشرع من قبلنا فهو من شرعنا، لأنّ عمله ﷺ حجةٌ، وإن كان لمعنى فيه اعتبار في شرعنا كنجاة موسى من فرعون.

■ وأمّا استدلال العلماء على جواز بعض الأحكام ممّا ورد في شرع من قبلنا كما في الكفالة والمهايأة بآيات القرآن، فاستدلالهم فرعٌ عن المسألة وليس أصلاً لها، فلا يصحّ الاستدلال هنا على حجية شرع من قبلنا، بل من قال بحجيته استدلّ بهذه الآيات على هذه الأحكام.

■ واستمرار بعض الأحكام بين الشرائع لا يعني العمل بها نسبةً إلى الشرائع السابقة، ولا يلغي النسخ، فإنّ الشرائع نسخت ما يقبل النسخ، وأمّا ما لا يقبل النسخ كالعقائد والأخبار فلا يمكن نسخه، وهذا هو الهدي الذي جاء به الأنبياء وأُمرنا باتباعه، وكذلك لا يعني النسخ حتى في مجال الأحكام أن يقع على كلّ الأحكام، كما جاء على لسان عيسى عليه السلام مخاطباً بني إسرائيل: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٠] لكن إقرار ما مضى من الشرائع فيه الحجة، وليس الشرائع ذاتها، فالحجة في الإقرار.

(٢) ومن قال بعدم حجيته فأدلته لا تسلم من ردّ، ولا تخلو من واردٍ عليها:

■ فاحتجاجهم بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] قد

(١) الإخوة لأب غير الأشقاء، فهم إخوة من نسوةٍ شتى، انظر مختار الصحاح ص ٤٥١.
(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وإنما أخرجه بنحوه البخاري (٣٤٤٣)، ومسلم (٢٣٦٥) عن أبي هريرة.
(٣) تفسير ابن كثير ٢/٦٦ عند تفسير قوله تعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ المائدة آية ٤٨.

يرد عليه أنّ هذا لا يمنع أن يكون شرع من قبلنا شرعاً لنا، لأنّ العقائد دخلت في الشرائع والمناهج، والخصوصية لا تعني التباين دائماً.

■ وكذلك يُقال إنّ القرآن والسنّة جاءا هاديين للناس فلا يليق بهما أن يذكرا شيئاً من الشرائع السابقة ممّا قد يكون مرفوضاً في شريعتنا دون أن ينبّه على رفضه أو على وجه الرفض[(١)].

■ وأمّا حديث معاذ فلا يبعد أن يكون الأخذ بشرع من قبلنا من جملة الاجتهاد الذي صرّح به، فالاجتهاد وإن كان يُطلق في أغلب الأحيان على القياس، لكنّه يشمل النظر في الأدلّة كلّها فيما وراء الكتاب والسنّة والإجماع.

■ وأمّا حديث اليهوديين اللذين زنيا، فيرد عليه أنّ اليهوديين لم يأتوا إلى رسول الله ﷺ إلّا بعد أن علموا أنّ حكم التوراة الرجم، فجاءا لينزلا على حكم شريعة محمد ﷺ، وهو ﷺ يعلم أنّ الحكم في الشريعتين واحد، فأراد أن يفضح كذبهم، فالزاني المحصن يُرجم في الشريعتين فبيّن ﷺ الانتقائية والأهوائية عند اليهود الذين قال الله تعالى عنهم في كيفية تعاملهم مع أحكام ربهم في كتابهم المنزّل: ﴿تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ [الأنعام: ٩١] وجاء القرآن فاضحاً لهذا الكتمان فقال: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُو۟لَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [المائدة: ٤٣]

الترجيح:

■ من الواضح أنّ هذا الاختلاف مع وجوده ليس له كبير أثر، وهو أقرب إلى أن يكون خلافاً لفظياً، يبدو ذلك من فروع الفقه والآثار المترتبة على هذا الخلاف، حيث إنّنا نجد القائلين به لا يقتصرون بالاحتجاج به على انفراده في المسألة، بل يعضدونه بدليلٍ آخر ثابتٍ في شرعنا كما نجد القائلين بعدم الاحتجاج به يوردونه للاستئناس بعد ذكر الأدلة المعتبرة، وإن كانوا لا يعدّونه أصلاً في المسألة، وعلى هذا فالنتيجة واحدة، وسأبين ذلك بذكر مسألة تطبيقية في آخر البحث تبيّن ما ذكرت تماماً.

---

(١) انظر أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية للدكتور محمد سليمان الأشقر ٢/ ١٥٥ وما بعدها.

■ والذي أرجحه أنّ الأحكام الشرعية العملية التي تُعتبر من فروع الدين نوعان:

(١) أحكام لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، لأنّها من ضروريات الحياة وتقتضيها المصلحة البشرية وهذا ما يسميه علماء الفلسفة والقانون (القانون الطبيعي) لأنّها تلازم طبيعة الإنسان من ميلاده إلى وفاته، فلا يستغني عنها مهما تطورت الحياة وتغيرت وتعقدت الحضارة، ومن تلك الأحكام عدم مشروعية السرقة والقتل والاختطاف وخيانة الأمانة وإلحاق الضرر بالغير دون مبرر، وقبح الظلم والكذب والنفاق، ومنها وجوب العدل والإنصاف وتطبيق القصاص والتعاون على البر والتقوى، واستمرارية الصلة بين العبد وربه، فكلّ هذه الأحكام بكافة أقسامها المشروعة وغير المشروعة لا تختلف باختلاف الشرائع إلّا بالكم والكيف، لأنّ رعايتها سلباً وإيجاباً من ضروريات الحياة.

(٢) أحكام تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأمم، كالأحكام المتعلقة بتنظيم علاقات الإنسان بالإنسان في مجال المعاملات المالية، وكالتفصيلات والجزئيات لتطبيق الأحكام الكلية من النوع الأول المذكور، فمثل هذه الأحكام قابلة للنسخ والإلغاء والتعديل في جميع الشرائع، وهذه الأحكام هي المعنيّة بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] ففي النوع الأول لا يمكن أن نجد أنّ الشرائع اختلفت فيه بل نجد ذلك في كلّ الشرائع وعلى هذا فشرع من قبلنا هو شرعنا، فنأخذ بها على أنّها من شرعنا، فالشرع اللاحق حجةٌ على الشرع السابق، لذلك عدّ كثيرٌ من الفقهاء أتباع موسى و عيسى إذا دخلوا في شريعة محمد ليسوا مرتدين عن دينهم، لأنّ الدّين واحد، فهو يبقى ملتزماً وخاضعاً لأمهات أحكام شريعته مضيفاً إليها بإسلامه التزامه بأحكام جديدة كلها من مصلحته، تدفع عنه الضرر وتجلب له النفع في حياته المادية والروحية، والسعادة في داريه الدنيا والآخرة[١]، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠] وعلى هذا فالأحكام من النوع الثاني شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، لكمال شريعتنا وثبوت نسخ الشرائع الأولى ولوجود المقاصد العامة في النصوص الشرعية

(١) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ١١١.

من كتابٍ وسنّة، بحيث يستغني المجتهد بالرجوع إليها عن غيرها، وأمّا إيراد هذه الأحكام من شرع من قبلنا في نصوصنا فلا تخلو من فوائد وحِكَم جلّاها العلماء عند ذكرها في كتب التفسير وشروح الأحاديث(١).

مسألة تطبيقية عن أثر اختلاف العلماء في الأخذ بشرع من قبلنا:

من نذر أن يذبح ولده، ماذا يجب عليه ؟

■ قال مالك يلزمه الهدي، فينحر جزوراً فداءً له، فإن فقدها فبقرة، وإلّا فشاة، شريطة أن يتلفظ بالهدي أو يذكر مقام إبراهيم(٢).

■ وذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أنّه يلزمه ذبح شاةٍ، قال ابن عابدين: «من نذر أن يذبح ولده فعليه شاة»(٣) ولذكر المقام روايتان.

■ ولأحمد روايتان، الأولى: كفارة يمين، والثانية: ذبح كبش، قال ابن قدامة بعد ذكره المسألة: «فعن أحمد: عليه كفارة يمين، وهذا قياس المذهب لأنّ هذا نذر معصية أو نذر لجاج، وكلاهما يوجب الكفارة، والرواية الثانية: كفارته ذبح كبش ويطعمه للمساكين»(٤).

■ وأمّا الشافعي وأبو يوسف(٥) وزفر(٦) قالوا: لا شيء عليه، واعتبروا ذلك من نذر المعصية، قال الشافعي: «وأصل ما نذهب إليه أنّ النذر ليس بيمين، وأنّ من نذر أن يطيع الله أطاعه، ومن نذر أن يعصي الله لم يعصه ولم يكفّر»(٧).

---

(١) الأدلة التشريعية وموقف العلماء من الاحتجاج بها ص ٤٥٩.
(٢) بداية المجتهد ١/ ٤١٣.
(٣) حاشية الدر المختار ٣/ ٣٧٩.
(٤) المغني ٩/ ٥١٦.
(٥) القاضي أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، صاحب الإمام أبي حنيفة الأول وأول من نشر مذهبه، من أوائل من ألف في الأصول، توفي ببغداد ١٨٢هـ، من آثاره (الخراج) و(أدب القاضي) و(الأمالي في الفقه) و(الآثار) و(اختلاف الأمصار) وكتب أخرى غيرها، انظر الأعلام ٨/ ١٩٣ وتاريخ بغداد ١٤/ ٢٤٢.
(٦) أبو الهذيل، زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، فقيه أصولي كبير، من أصحاب أبي حنيفة، وهو أقيس أصحابه، ولي قضاء البصرة، وتوفي بها ١٥٨هـ، انظر الأعلام للزركلي ٣/ ٤٥ وشذرات الذهب ١/ ٢٤٣.
(٧) الأم ٢/ ٢٢٧.

سبب الخلاف في المسألة:

■ العمل بشرع من قبلنا، فمن قال بوجوب هديٍ أو شاة استدلوا بفعل إبراهيم كما نصّ على ذلك القرآن ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ۝١٠٧﴾ [الصَّافات: ١٠٧] فقد ذكرها القرآن من غير نكيرٍ لها أو لم يشر إلى نسخها، فدلّ ذلك على أنّه شرعٌ لنا، بل وجعلوا لشريعة إبراهيم خصوصية أخرى عن غيرها من الشرائع لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النّحل: ١٢٣].

■ وقالوا هذا مذهب جماعةٍ من الصحابة كعلي وابن عباس رضي الله عنهما، وهذا قولٌ لا يعرف قياساً فيقتضي الرفع.

■ والقول بوجوب كبش استحساناً عند بعض الحنفية لأنّ القياس لا شيء عليه، واستحسانهم ههنا من قبيل الأثر[١].

■ وأمّا الشافعية وغيرهم فيعتبرون هذا نذر معصية، والحديث صريحٌ في ذلك «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه»[٢] ومفاد ذلك أنّه لا شيء عليه[٣].

■ والذي أراه في هذه المسألة التي ذكرها كثيرٌ من أهل العلم تؤكد ما قلته أنّ الخلاف في المسألة لفظي، فهذه المسألة لم تكن أدلتها مقتصرة على شرع من قبلنا فيما لم يخالفه شرعنا، بل نجد ما يخالفه في شرعنا، وهو أنّ نذر المعصية لا يجوز ولا يترتب عليه شيء، وحديث أبي إسرائيل صريحٌ وواضحٌ في ذلك، فقد روى ابن عباس قال: «بينا النبي ﷺ يخطب إذا هو برجلٍ قائم فسأل عنه فقالوا: أبو إسرائيل[٤] نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلّم ويصوم، فقال النبي ﷺ: مره[٥] فليتكلم وليستظل وليقعد وليتمّ صومه»[٦]

(١) فتح القدير ٢/ ٣٣٥.
(٢) أخرجه البخاري (٦٦٩٦) عن عائشة رضي الله عنها .
(٣) مغني المحتاج ٤/ ٣٥٦.
(٤) اختلف أهل التراجم باسمه فقال ابن الأثير اسمه قشير وكذلك سمّاه البغوي، وقال ابن حجر: وقيل: اسمه يسير، وقيل: قيصر، وهو قرشي عامري، وقد أخطأ من ظنّه أنصارياً، انظر أسد الغابة ٣/ ٤٨٥ وفتح الباري ١١/ ٥٩٠.
(٥) وفي رواية أبي داود (مروه).
(٦) أخرجه البخاري (٦٠٧٤).

مفاد شرع من قبلنا:

وبعد أن استعرضنا مذاهب العلماء وأقوالهم في الأخذ بشرع من قبلنا وأدلّة كلّ فريق، أمكننا القول دون تردّد أنّ شرع من قبلنا لا يصلح لأن يكون دليلاً مستقلاً بنفسه للحكم والفتوى، والقائلون به والمانعون منه في ذلك على حدٍ سواء كما بيّنت، فهو على هذا من الأدلّة التبعيّة، فلا يرقى بمفرده إلى درجة اليقين أو الظنّ القريب منه، فهو ظنٌ مرجّح.

المبحث الثامن: دليل الاستقراء

تعريف الاستقراء:

لغةً: مأخوذ من قولهم: قرأت الشيء قرآناً أي: جمعته وضممت بعضه إلى بعض حكاه الجوهري وغيره[١]، واستقرأت الأشياء تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها.

اصطلاحاً: تصفّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمرٍ يشمل تلك الجزئيات[٢]، وشرح ذلك أنّه:

- إذا كان الاستدلال بالجزئي على الكلّي فهو الاستقراء.
- وإن كان بالكلّي على الجزئي فهو القياس.
- وإن كان بالجزئي على الجزئي فهو التمثيل.
- وإن كان بالكلي على الكلّي فهو قياس التمثيل[٣].

ومثّل الغزالي له فقال: «أمّا الاستقراء فهو عبارة عن تصفّح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمرٍ يشمل تلك الجزئيات، كقولنا في الوتر ليس بفرض لأنّه يؤدّى على الراحلة، والفرض لا يُؤدّى على الراحلة، فيقال: لم قلتم إنّ الفرض لا يُؤدّى على الراحلة؟ فيُقال: عرفناه بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدّى على الراحلة، فقلنا إنّ كلّ فرضٍ لا يُؤدّى على الراحلة»[٤].

أقسام الاستقراء:

له نوعان: استقراء تام، واستقراء ناقص.

---

(١) نهاية السول ١/ ١٥٠.
(٢) البحر المحيط ٦/ ١٠، روضة الناظر ١/ ١٤٢.
(٣) شرح الكوكب المنير ص ٥٩٣.
(٤) المستصفى ١/ ٥١.

(١) القسم الأول: الاستقراء التام.

تعريفه: إثبات الحكم في جزئي لثبوته في كلّي على الاستغراق[١]، وعلى هذا فالاستقراء التام يكون فيه حصر الكلّي في جزئياته، ثمّ إجراء حكم واحدٍ على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم إلى ذلك الكلي، فلا بدّ في الاستقراء التام من تصفّح جميع الجزئيات ليحكم بما ثبت لجميعها بثبوته في الكلّي، ويُسمّى القياس المنطقي[٢].

(٢) القسم الثاني: الاستقراء الناقص.

تعريفه: إثبات الحكم في كلّي لثبوته في أكثر جزئياته من غير احتياج إلى جامع[٣]، ويُسمّى عند الفقهاء إلحاق الفرد بالأعمّ الأغلب[٤]، وقد ذكر بعض العلماء نوعاً آخر من الاستقراء، وهو أن تدلّ جملة أدلّة ظنيّة على مدلول واحد بحيث تتضافر عليه، قال القرافي: «القطع لا يحصل بمجرد الاستدلال ببعض الظاهر بل بكثرة الاستقراء لموارد الأدلّة، ومن كثرت مطالعته لأقضية الصحابة رضوان الله عليهم، واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنّة حصل له القطع»[٥] وهذا النوع من الاستقراء مفيدٌ للقطع إذ أشبه ما يكون بالتواتر المعنوي، والمتواتر مفيدٌ القطع[٦].

أدلة العمل بالاستقراء:

■ وجوب العمل بالظاهر الذي يفيد الظنّ المستفاد من مجموع الأدلة التي تثبت حكمه بالظاهر[٧]، ومنه قوله ﷺ: «إنّما أنا بشر، وإنّكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حقّ أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنّما أقطع له قطعةً من نار»[٨].

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٠.
(٢) الإبهاج ٣/ ١٧٣.
(٣) البحر المحيط ٦/ ١٠.
(٤) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤١٨.
(٥) نفائس الأصول ١/ ٧١.
(٦) الموافقات ١/ ٣٦.
(٧) نهاية السول ٣/ ١٣٣.
(٨) أخرجه البخاري (٧١٦٩)، ومسلم (١٧١٣) عن أم سلمة.

■ إنّنا إذا وجدنا صوراً كثيرة داخلة تحت نوع واشتركت في حكمٍ، ولم نر شيئاً ممّا يعلم أنّه منها خرج عن ذلك الحكم أفادتنا تلك الكثرة ظنّ الحكم في الجميع[(١)].

■ إنّ الإجماع واقعٌ على العمل بالاستقراء الناقص على الجملة، فإنّنا لمّا علمنا اتصاف أغلب من في دار الحرب بالكفر غلب على ظنّنا أنّ جميع من نشاهده منهم كذلك، فجاز لنا بالإجماع استرقاق الكلّ، ورمي السهام إلى جميع من في صفّهم، وما ذاك إلّا استدلالٌ بالاستقراء[(٢)].

■ إنّ القياس التمثيلي مفيدٌ للظنّ باتفاق القائلين بالقياس، وهو أقلّ رتبةً من هذا الاستقراء، فإفادة الاستقراء للظنّ من باب أولى[(٣)].

■ ذكر الشاطبي ثبوت العموم بطريق الاستقراء من ثلاثة أوجه:

١ـ الأول: أنّ الاستقراء هكذا شأنه، فإنّه تصفّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكمٌ عام، إمّا قطعي وإمّا ظنّي، وهو أمرٌ مسلّمٌ عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تمّ الاستقراء حُكم به مطلقاً على كلّ فردٍ يقدر، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع.

٢ـ الثاني: إنّ التواتر المعنوي هذا معناه، فإنّ جود حاتم إنّما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص بنقل وقائع خاصة متعددة ومختلفة تفوت الحصر، متفقة في معنى الجود، حتى حصلت للسامع معنى كلّي حُكم به على حاتم وهو الجود، ولم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة، فكذلك إذا فرضنا أنّ رفع الحرج في الدين مثلاً مفقودة فيه صيغة العموم، فإنّنا نستفيد من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمّم شُرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض

(١) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٢٠.
(٢) البحر المحيط ٦/ ١١.
(٣) مجموع الفتاوى ٩/ ١٩٦.

والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم . . . .إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع رفع الحرج في الأبواب كلّها عملاً بالاستقراء فكأنّه عمومٌ لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه.

٣ـ الثالث: إنّ قاعدة سدّ الذرائع إنّما عمل السلف بها بناءً على هذا المعنى كعملهم في ترك الأضحية مع القدرة عليها، وكإتمام عثمان الصلاة في حجّه بالناس، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سدّ الذرائع، إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أنّ النصوص فيها إنّما هي أمورٌ خاصة كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وفي الحديث «من أكبر الكبائر أن يسبّ الرجل والديه»[١] وأشباه ذلك، وهي أمورٌ خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به إلّا في نصّ سدّ الذريعة، وهو دليلٌ على ما ذُكر من غير إشكال[٢].

■ وقد استدلّ المالكية بالاستقراء في استخراج القواعد مثل قولهم: (الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني)[٣] فقالوا: دلّ على ذلك أمور أوّلها الاستقراء.

مفاد الاستقراء:

١ـ مفاد الاستقراء التام: يفيد القطع عند أكثر الأصوليين[٤].

■ قال القرافي: «الاستقراء التام يفيد القطع»[٥].

■ ومثله قال الغزالي: «الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات»[٦].

---

(١) أخرجه البخاري (٥٩٧٣)، ومسلم (٩٠) عن عبد الله بن عمرو.
(٢) الموافقات ٣/ ٢٩٨ وما بعدها.
(٣) الموافقات ٢/ ٢٢٨.
(٤) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤١٨.
(٥) نفائس الأصول ٢/ ١٠٤٦.
(٦) المستصفى ١/ ١٦٣.

■ وقال ابن تيمية: «وأمّا الاستقراء فإنّما يكون يقيناً إذا كان استقراءً تاماً»[١].

■ وقال صفي الدين الهندي عنه: «وهذا هو القياس المنطقي المفيد للقطع والجزم، وهو حجةٌ من غير خلاف»[٢] ومع وجود المخالف في هذه المسألة، لكنّ خلافه غير معتبرٍ فيها، لأنّ وجود احتمال مخالفة هذه الصورة لغيرها احتمالٌ بعيدٌ جداً، فلا يؤثر على القطع[٣].

الأدلّة على قطعيّته: إنّ الحكم إذا ثبت لكلّ فردٍ من أفراد شيء على التفصيل، فهو لا محالة ثابت لكلّ أفراده على الإجمال[٤]، كقولنا كلّ جسمٍ متحيّز، فإذا استقرأنا جميع أفراد الجسم فوجدناها منحصرةً في النبات والحيوان والجماد وكلّ ذلك متحيّز، فقد أفاد هذا الاستقراء يقيناً في كلّي وهو الجسم الذي هو مشترك بين هذه الجزئيات، فكلّ جزئي من ذلك الشكل يُحكم عليه بما حكم به على الكلّي إلّا صورة النزاع، فيُستدلّ بذلك على صورة النزاع، وهو مفيدٌ للقطع عند الأكثر[٥].

٢ـ مفاد الاستقراء الناقص:

القول الأول: أنّه مفيدٌ للظنّ عند أكثر الأصوليين، وهو حجّة يُعمل بها[٦].

■ قال الغزالي: «إن لم يكن تاماً لم يصلح إلّا للفقهيات، لأنّه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظنّ أنّ الآخر كذلك»[٧].

■ وقال الشاطبي: «وهو أمرٌ مسلّمٌ به عند أهل العلوم العقلية والنقلية»[٨].

■ وقال القرافي: «وهذا الظنّ حجة عندنا وعند الفقهاء»[٩].

---

(١) مجموع الفتاوى ٩/ ١٨٨.
(٢) نهاية الوصول ٢/ ١٥٠٨.
(٣) جمع الجوامع ٢/ ٣٨٥.
(٤) البحر المحيط ٦/ ١٠.
(٥) شرح الكوكب المنير ص ٥٩٣.
(٦) منهاج الوصول ص ١٦٣.
(٧) المستصفى ١/ ١٦٣.
(٨) الموافقات ٣/ ٢٩٨.
(٩) شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٨.

■ وقال ابن قدامة: «فهذا محلٌ يصلح للظنيّات دون القطعيّات»[١].

القول الثاني: أنّه لا يفيد ظناً ولا قطعاً، وهو قول بعض الأصوليين، ومنهم:

■ الرازي فقد قال بعد ذكره الاستقراء الناقص: «وهل يفيد الظنّ أم لا ؟ الأظهر أنّ هذا القدر لا يفيد إلّا بدليلٍ منفصل»[٢] ولعلّه بنى إفادته للظنّ على احتمال أن يكون حكم ذلك الجزء مخالفاً لحكم سائر الجزئيات المُستقرأة، لكن هذا يُردّ بأنّ هذا ينفي القطع لا الظنّ[٣].

■ والواقع أنّه كلّما كان الاستقراء في أكثر الجزئيات كان الظنّ أقوى، وعند الرجوع إلى فروع المذاهب الفقهية وجدنا أنّه ما من مذهبٍ إلّا وقد استُدلّ بالاستقراء في بعض مسائله، فهم متفقون على الاستدلال به، وإن تفاوتوا في مدى الاستدلال به.

أمثلة على عمل الفقهاء بالاستقراء:

المسائل التي عمل الفقهاء فيها بالاستقراء كثيرةٌ، منها: أقلّ مدّة الحيض وأكثرها، وكذلك دم الحامل هل هو حيضٌ أو استحاضة، وأكثر مدّة الحمل ومدّة النفاس، وحكم صلاة الوتر[٤].

مسألة تطبيقية: على العمل بالاستقراء

أكثر مدّة الحمل[٥].

اتفق العلماء على أنّ أقلّ مدّة الحمل ستة أشهر، لكنّهم اختلفوا في أكثره:

---

(١) روضة الناظر ١/ ١٤٢.
(٢) المحصول ٢/ ٥٧٧.
(٣) البحر المحيط ٦/ ١٠.
(٤) انظر هذه المسائل مفصّلة في أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ص ٦٥٦ وما بعدها.
(٥) هذه المسألة كانت تعتمد سابقاً على الاستقراء، وإن كانت اليوم تعتمد على الحقيقة العلمية عند علماء الأجنة وأطباء الحمل والولادة.

■ قال الحنفية[١] وهو رواية مرجوحة للحنابلة[٢]: سنتان.

■ وقال الشافعية[٣] ومالك في الرواية المشهورة عنه[٤] وأحمد في ظاهر مذهبه[٥]: أربع سنين.

الأدلّة:

■ استدلّ الحنفيّة بقول الصحابي فهو حجة عندهم فيما لا يُدرك بالرأي، فقد نقلوا قول عائشة رضي الله عنها: (الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين ولو بظلّ مغزل) وفي رواية (ولو فلكة مغزل)[٦].

■ واستدلّ الجمهور بالاستقراء، فقد رووا أنّ امرأة محمد بن عجلان[٧] حملت أربعاً قبل أن تلد[٨]، بل وقال أحمد: «نساء بني العجلان يحملن أربع سنين، وامرأة عجلان حملت ثلاثة بطون كلّ دفعةٍ أربع سنين»[٩] قال أبو الخطاب: «وبقي محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي[١٠] في بطن أمّه أربع سنين»[١١] ثمّ

(١) الهداية ٣/ ٣١٠.
(٢) المغني ٨/ ١٢١.
(٣) الأم ٥/ ١٩٤.
(٤) بداية المجتهد ٢/ ٩٢.
(٥) المغني ٨/ ١٢١.
(٦) انظر الهداية وشروحها ٣/ ٣١٠، وفَلْكَة المغزل: سُميت بذلك لاستدارتها، انظر مختار الصحاح ص ٥١١.
(٧) أبو عبدالله، محمد بن عجلان (وعجلان مولى لفاطمة بنت الوليد بن عتبة) فقيه مفتٍ عابدٌ صدوق، له حلقة بالمسجد النبوي، كان فيمن خرج على العباسيين، له روايات لأحاديث مشتهرة كحديث الذباب، وحديث خلق آدم على صورته، وله في مسلم ثلاثة عشر حديثاً، توفي ١٤٨هـ، انظر سير أعلام النبلاء ٦/ ٣١٧.
(٨) مغني المحتاج ٣/ ٣٩٠، وذكره ابن قتيبة في المعارف ص ٥٩٥، والذهبي في السير ٦/ ٣١٨.
(٩) المغني ٨/ ١٢١.
(١٠) أبو عبدالله، محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، النفس الزكية، أحد الأمراء الأشراف ولد ونشأ في المدينة، غزير العلم، شجاعٌ كريم، خرج على الأمويين آخر أيامهم وبويع له، ثمّ طلبه العباسيون وقتله عيسى بن موسى بعد ثبات عجيب عام ١٤٥هـ، انظر الأعلام ٦/ ٢٢٠ وسير أعلام النبلاء ٦/ ٢١٠..
(١١) المغني ٨/ ١٢١.

عقّب ابن قدامة بقوله: «وإذا تقرر وجوده وجب أن يُحكم به، ولا يُزاد عليه لأنّه ما وجد»[١] وإن كان ابن قدامة استأنس أيضاً بعمل عمر في امرأة المفقود فقد ضرب لها أربع سنين، وليس ذلك إلّا لكونه غاية الحمل[٢].

---

(١) المغني ٨/ ١٢١.
(٢) المغني ٨/ ١٢٢.

المبحث التاسع: إجماع أهل المدينة

المراد بإجماع أهل المدينة:

هو اتفاق مجتهديهم على حكمٍ في واقعةٍ بعد وفاة النبي ﷺ في القرون الثلاثة المفضّلة، هذا هو الراجح في حصر هذا الاتفاق على هذه القرون.

■ قال ابن تيمية: «والكلام إنّما هو في إجماعهم في تلك الأعصار المفضلة، وأمّا بعد ذلك فقد اتفق الناس على أنّ إجماع أهلها ليس بحجّة»(١).

أقوال العلماء في حجية إجماع أهل المدينة:

تحرير المسألة: اضطربت الأقوال في حجية عمل وإجماع أهل المدينة، لكنّي أعود في تحرير هذه المسألة إلى ما حرّره ابن تيمية فيها، وما حرّره القاضي عبدالوهاب، وأنا أتبعهما بهذا التحرير مع شيءٍ من التفصيل والزيادة:

■ إنّ ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ واتصل العمل به على وجهٍ لا يخفى مثله، ونُقل نقلاً يحجّ ويقطع العذر، فمنه ما هو قولٌ كنقلهم الصاع والمدّ والأذان والإقامة ونحو ذلك، ومنه ما هو فعلٌ كعهدة الرقيق ونحوه، ومنه ما هو إقرار كتركهم أخذ الزكاة من الخضروات مع أنّها كانت تُزرع في المدينة، فهذا النوع حجةٌ بلا نزاع، تُترك له المقاييس، ويُقدّم على الآحاد وقول أفراد الصحابة والتابعين(٢)، وذلك عند المالكية ومن وافقهم، فقد عزاه ابن تيمية إلى أبي حنيفة وأصحابه.

■ عمل الخلفاء الراشدين في المدينة، وقد حدّها بعضهم إلى مقتل عثمان، لأنّ علياً ترك المدينة إلى العراق، وهذا له أنواع:

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٠٠.

(٢) وبه احتجّ مالك على أبي يوسف لمّا ناظره في صحّة الوقف وقال له: هذه أوقاف رسول الله ﷺ وصدقاته ينقلها السلف عن الخلف، وناظره كذلك في الصاع، فرجع أبو يوسف إلى مذهبه في ذلك، انظر إحكام الفصول ص ٤٨٣.

- فلو عمل أحد الخلفاء الراشدين أو اجتهد في مسألة واتفق عليها سائر الصحابة فهو من قبيل الإجماع الملزم، وهو حجةٌ على من جاء بعدهم تحرم مخالفته.

- وما نُقل عن أحدهم أو عنهم فيما لا مجال للرأي فيه فحكمه حكم السنّة المرفوعة، وهو داخلٌ في النوع الأول.

- ما كان مجاله الاجتهاد وخالفه فيه الآخرون من الصحابة، وإن كان العمل على ما أمر به الخليفة لكن الخلاف لم يُحسم فاختلف فيه العلماء:

(١) أحمد في إحدى روايتيه: أنّ عملهم حجة على من بعدهم، ما لم يخالف كتاباً أو سنّةً، فلا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم.

(٢) وأمّا الشافعي: فيقدّم قولهم على قول غيرهم حال الاختلاف، ونُقل عنه أنّهم سواء، والترجيح هنا من باب غلبة الظنّ لا العلم، ولأنّه قولٌ صادف عملاً، قال ابن تيمية: «العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان، فهذا حجةٌ في مذهب مالك، وهو المنصوص عن الشافعي، حيث قال في رواية يونس بن عبد الأعلى[١]: إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا يدخل في قلبك ريبٌ أنّه الحق، وكذا ظاهر مذهب أحمد أنّ ما سنّه الخلفاء الراشدون فهو حجةٌ يجب اتباعها، والمحكي عن أبي حنيفة يقتضي أنّ قول الخلفاء الراشدين حجة»[٢].

■ **الترجيح بعمل أهل المدينة عند التعارض**: إذا تعارض حديثان أو قياسان وجُهل أيّهما أرجح وأحدهما يعمل به أهل المدينة ففيه نزاع:

- فمالك والشافعي: يرجّح العمل به.

- وأبو حنيفة: لا يرجّح العمل به.

---

(١) أبو موسى، يونس بن عبدالأعلى بن ميسرة بن حفص الصدفيّ، من كبار الفقهاء والمحدّثين والقرّاء من أصحاب الشافعي، وُصف بالعقل والذكاء، له شأنٌ معتبر عند أهل الحديث، توفي بمصر ٢٦٤هـ، انظر الأعلام ٨/ ٢٦١ وسير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٤٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٠٣ وما بعدها.

ـ ولأحمد روايتان: فالقاضي أبو يعلى وابن عقيل قالوا: لا يُرجّح به، وأبو الخطاب قال: يُرجّح به وهذا هو المنصوص عن أحمد[١].

■ **العمل المتأخر بالمدينة، فهل هو حجةٌ شرعيّة يجب اتباعه أم لا؟** الذي عليه الجمهور أنّه ليس حجةً شرعيّة، هذا هو مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وهو قول المحققين من أصحاب مالك، قال الآمدي: «اتفق الأكثرون على أنّ إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجةً على من خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم، خلافاً لمالك فإنّه قال: يكون حجةً، ومن أصحابه من قال: إنّما أراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم، ومنهم من قال: أراد به أن يكون إجماعهم أولى، ولا تمتنع مخالفته، ومنهم من قال: أراد بذلك أصحاب رسول الله ﷺ، والمختار مذهب الأكثرين»[٢].

■ **ما كان مداره على الاجتهاد والاستدلال:** ففيه عند العلماء ثلاثة أقوال[٣]:

(الأول) ليس بإجماع ولا مرجح، وهو قول كثيرٍ من العلماء كالباقلاني وابن فورك وغيرهما.

(الثاني) أنّه مرجح، وإليه ذهب بعض الشافعية، وبعضهم زاد أنّه حجةٌ إذا انفرد[٤].

(الثالث) أنّه حجّة ولا يحرم خلافه[٥]، فلا ينزل منزلة إجماع جميع الأمة حتى يفسّق المخالف، بل حجّة على معنى أنّ المستند إليه مستندٌ إلى مأخذ من مآخذ الشريعة، كالمستند إلى القياس وخبر الواحد وإليه ذهب كثيرٌ من المالكية.

■ **والراجح:** أنّ قولهم وعملهم ليس حجةً، وأهل المدينة وغيرهم فيه سواء، فليس قول بعض المجتهدين حجة على بعض.

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٠٣.
(٢) الإحكام ١/ ١٨٠.
(٣) هذا تفصيل القاضي عبدالوهاب، نسبه إليه كثيرٌ من أهل العلم، انظر إرشاد الفحول ص ٨٢.
(٤) قاله أبو العباس القرطبي، انظر التقرير والتحبير ٣/ ١٠٠.
(٥) انظر إرشاد الفحول ص ٨٢.

أدلّة القائلين بحجيّة إجماع أهل المدينة ومناقشتها:

(١) ما ورد في فضائل المدينة دار الهجرة وأهلها: وهي أحاديث عامة منها «إنّ المدينة طيّبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الفضة»[(١)] وكحديث أرز الإيمان إليها[(٢)].

(٢) وكذلك فإنّ أهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل، وكانوا أعرف بأحوال رسول الله ﷺ.

مناقشة الأدلّة:

(١) يرد على هذه الأحاديث: بأنّه لا يُستدلّ بهذه الأحاديث على حجيّة إجماعهم، ففضل المكان حتى السكان لا يستلزم أنّ إجماعهم حجة.

(٢) تفرّق الصحابة رضوان الله عليهم من مفتين وعلماء في سائر أمصار المسلمين، ولعل ممّن لم يكن بالمدينة سمع شيئاً لم يسمعه أهل المدينة، وهذا ما حمل بعض الفقهاء على اعتبار إجماع أهل الكوفة حجة، وبعضهم قال بإجماع العترة وهكذا، ونحن نعلم أنّ الحجة في إجماع الأمّة لا في بعضها، وعلى كلٍ فإنّ كلّ ما ذكروه من الأدلّة تدور حول ما ذُكر، وأمّا ما كان مداره على النقل فلا خلاف بين العلماء باعتباره.

(٣) وكذلك نوقش مذهب مالك بأنّ ادّعاءه إجماع أهل المدينة في كثيرٍ من المسائل لا يسلم له، قال ابن حزم: «إنّ مالكاً لم يدّع إجماع أهل المدينة إلّا في ثمانٍ وأربعين مسألة في موطئه فقط، وقد تتبعناها فوجدنا منها ما هو إجماع، ومنها ما الخلاف فيه موجود في المدينة كوجوده في غيرها، وكان ابن عمر ـ وهو عميد أهل المدينة ـ يرى إفراد الأذان والقول فيه حيّ على خير العمل، وبلال يكرّر قد قامت

(١) أخرجه مسلم (١٣٨٤) عن زيد بن ثابت، وفي رواية الترمذي (٣٠٢٨): «الحديد»، بدل «الفضة». وقد روي نحوه في الصحيحين وغيرهما بألفاظ متقاربة.

(٢) حديث «إنّ الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحيّة إلى جحرها» أخرجه البخاري (١٨٧٦)، ومسلم (١٤٧) عن أبي هريرة ومعنى يأرز: ينضم ويجتمع بعضه إلى بعض فيها، انظر مختار الصحاح ص ١٣.

الصلاة، ومالك لا يرى ذلك، والزهري يرى الزكاة في الخضروات، ومالك لا يراها»[١] وهذا ما تذرّع به الشافعي في ردّه على القائلين بحجّة عمل أهل المدينة، فكان يردّ عليهم بعمل أهل المدينة أنفسهم، أي أنّ ادّعاء الإجماع لا يسلم لهم، فهذا يدلّ على أنّ إجماعهم ليس حجةً مطلقاً، بل الحجّة فيما طريقه النقل كما ذكرت.

(٤) ولو حصل إجماع أهل المدينة بالفعل لحصل الإجماع في جميع الأمصار عملياً، هذا ما نصّ عليه الشافعي فقال: « ولا تدّعوا الإجماع إلّا فيما لا يُوجد بالمدينة فيه اختلاف، وهو لا يوجد بالمدينة إلّا وُجد بجميع البلدان عند أهل العلم متفقين فيه، لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة إلّا ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم»[٢].

مفاد عمل أهل المدينة:

(١) إن كان من قبيل القول الذي جرى مجرى النقل عن النبي ﷺ: فهو حجة قطعيّة إذا اتصل به على وجهٍ لا يخفى مثله، ونُقل نقلاً تقوم به الحجّة، ولم يُعرف له مخالف.

(٢) وإن كان من قبيل عمل الخلفاء الراشدين: فاختلف فيه العلماء:

■ حجة ظنيّة: وهو قول الشافعية، لذا يرجّحون قول الخلفاء الراشدين على قول غيرهم، قال الزركشي: «وعندنا أنّ الترجيح إنّما يطلب به غلبة الظنّ لا العلم»[٣].

■ حجة قطعيّة: عُمل بها في زمانهم ويُعمل بها بعدهم، وهو إحدى روايتي أحمد، لكن شريطة ألّا يخالف كتاباً ولا سنّةً.

(٣) إذا كانت عملهم من قبيل الرأي والاجتهاد: فلا يُعدّ عملهم حجّة، فلو كانت حجةً على من بعدهم لم نر المخالفة حصلت في عهودهم لبعضهم، فقد خالف عمر سنّة الصدّيق في التسوية بين الأعطيات، وخالف عثمانُ عمرَ في ذلك، فليس قول أو عمل مجتهدٍ حجةً على آخر[٤].

---

(١) الإحكام لابن حزم ٤/٢٠٨ بتصرف.
(٢) الأم ٧/١٨٨.
(٣) البحر المحيط ٤/ ٤٩٠.
(٤) إرشاد الفحول ص ٧٣.

مسألة تطبيقية: على الأخذ بإجماع أهل المدينة

متى يقطع الحاج التلبية[١].

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

- الجمهور: يلبي حتى يرمي جمرة العقبة بأول حصاة[٢].
- ومذهب مالك: أنّ التلبية تنقطع إذا زاغت الشمس يوم عرفة[٣].

أدلّتهم في المسألة:

- استدلّ الجمهور بالحديث الصحيح عن الفضل بن العباس: (أنّ النبيّ ﷺ لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة)[٤] وقد كان رديفه كما ثبت، ولهم دليل القياس على التكبير في الصلاة فهي تبقى إلى آخر جزءٍ من العبادة، ومثلها التلبية تبقى إلى آخر جزءٍ من الإحرام.
- واستدلّ مالك بعمل أهل المدينة وبالذي تمسك عليٌ بالعمل به، فقد روى مالكٌ بسنده أنّ علي بن أبي طالب كان يلبي في الحج، حتى إذا زاغت الشمس من يوم عرفة قطع التلبية[٥]، قال مالك: وذلك الأمر الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا[٦].

الترجيح في المسألة: الراجح هو قول الجمهور، فالحديث الثابت من فعل النبي ﷺ أنّه بقي يلبي حتى رمى جمرة العقبة، فلا يقوى إجماع أهل المدينة على ردّ الخبر الصحيح عنه ﷺ، فليس ثمّة ترجيح بين متعارضين يمكن أن يرجح بينهما إجماع أهل المدينة، ولم ينفرد إجماعهم ههنا حتى يكون حجّةً.




(١) انظر هذه المسألة وغيرها من المسائل في كتاب أثر الأدلّة المختلف فيها ص ٤٤٢ وما بعدها.
(٢) انظر المغني ٣/ ٣٨٣.
(٣) الموطأ ١/ ٣٣٨.
(٤) أخرجه البخاري (١٥٤٣ ـ ١٥٤٤)، ومسلم (١٢٨١) عن عبد الله والفضل ابني العباس.
(٥) الموطأ ١/ ٣٣٨.
(٦) انظر الزرقاني على الموطأ ٣/ ٥٦.

المبحث العاشر: الأخذ بأقل ما قيل

المراد بالأخذ بالأقل:

هو أن توجد أقوالٌ في مسألة وليس هناك دليلٌ يرجّح أحدها، وتكون هذه الأقوال ضمناً متفقة على قسطٍ معينٍ فيما بينها وهو الأقلّ، ومختلفة فيما زاد عنه، فيتمسك بهذا القسط الذي هو أقلّ الأقوال.

مرجع الأخذ بأقل ما قيل:

١ـ الإجماع على الأقلّ: لأنّ الأقلّ قال به جميعهم، وما زاد على الأقلّ فموضع خلاف.

٢ـ استصحاب البراءة الأصلية: فإنّها تقتضي عدم وجود الزيادة، إذ الأصل عدم الوجوب مطلقاً، لكن تُرك العمل به في الأقلّ للإجماع فبقي ما عداه على الأصل[١].

■ مثاله: مثّل له ابن القطان[٢] بأن يختلف الصحابة في تقدير فيذهب بعضهم إلى مائة مثلاً وبعضهم إلى خمسين، فإن كان ثمّ دلالة تعضد أحد القولين صير إليها، وإن لم يكن دلالة فقد اختلف فيه أصحابنا، فمنهم من قال: يأخذ بأقلّ ما قيل، ومثّل له في مذهب الشافعي بدية اليهودي، فذهب إلى أنّها الثلث من دية المسلم، ثمّ حكى اختلاف الصحابة فيه، وأنّ بعضهم قال بالمساواة، وبعضهم قال بالثلث، فكان هذا أقلّها[٣]، قال الشوكاني: «والحاصل أنّهم جعلوا الأخذ بأقلّ ما قيل متركباً من الإجماع والبراءة الأصلية»[٤].

---

(١) أثر الأدلة المختلف فيها ص ٦٣٤.

(٢) شمس الدين، محمد بن علي بن محمد، فقيه أصولي شافعي، توفي بمصر ٨١٣ هـ، من آثاره (شرح ألفية ابن مالك) و(ذيل على طبقات الإسنوي) و(المشرب الهني شرح مختصر المزني)، انظر الأعلام ٦/ ٢٨٧.

(٣) انظر إرشاد الفحول ص ٢٤٤.

(٤) إرشاد الفحول ص ٢٤٥.

شروط العمل بأقلّ ما قيل:

١ـ ألّا يوجد دليل غير الأخذ بالأقل، فإذا وُجد دليلٌ لاعتبار الأقلّ أو الأكثر أخذ به وعُمل بما دلّ عليه، ولهذا لم يأخذ الشافعي بالعدد الأقلّ فيمن تنعقد بهم الجمعة، وذلك لوجود دليلٍ على الأكثر، وكذلك العدد في الغسل من ولوغ الكلب لقيام الدليل على الأكثر(١).

٢ـ أن تنحصر الأقوال بحيث يكون الأقلّ جزءاً من الأكثر ومجمعاً عليه ضمن هذه الأقوال، وإلّا فلا يُعتبر حجةً، لأنّه يصبح قول أحد المجتهدين، وهو ليس حجة(٢).

احتجاج العلماء بالأخذ بأقلّ ما قيل:

١ـ القول الأول: أنّه حجة يُعمل به: وهو مذهب أكثر الشافعية، وهم أشهر من قال به:

■ قال الرازي: «مذهب الشافعي أنّه يجوز الاعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بأقلّ ما قيل»(٣).

■ وقال الإسنوي: «الدليل الرابع من الأدلّة المقبولة الأخذ بأقلّ ما قيل، وقد اعتمد عليه الشافعي في إثبات الحكم»(٤).

٢ـ القول الثاني: وأمّا غير الشافعية وإن كانوا لم يصرّحوا بالأخذ به في أصولهم إلّا أنّ فروعهم أخذت به:

■ فعند الحنفية: رجّحوا قول ابن مسعود في التكبيرات الزوائد في صلاة العيدين (ثلاث في الأولى وثنتان في الثانية) على قول ابن عمر(٥) وأبي هريرة(٦)

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٠٢.
(٢) أثر الأدلة المختلف فيها ص ٦٣٦.
(٣) المحصول ٢/ ٨١٣.
(٤) نهاية السول ٣/ ١٣٤.
(٥) أبو عبدالرحمن، عبدالله بن عمر بن الخطاب العدوي القرشي، صحابي جليل من الفقهاء العلماء، ظلّ يفتي الناس ستين سنة، اشتُهر بشدة الاتباع والتمسك بالآثار، كان كثير العبادة والصدقة، روى عن النبي ﷺ وعن كبار الصحابة، وروى عنه ابن عباس وكبار التابعين، وهو آخر من توفي من الصحابة بمكة ٧٣هـ، انظر الأعلام ٤/ ١٠٨ وأسد الغابة ٣/ ٤٢.
(٦) عبدالرحمن بن صخر الدوسي، الصحابي الجليل المحدّث، أسلم عام خيبر، ولازم النبي =

وابن عباس، وحجتهم بأنّ التكبير ورفع الأيدي في الصلاة خلاف المعهود فكان الأخذ بالأقلّ أولى، وهو قول ابن مسعود، ومثله قالوا في أسنان الإبل في دية الخطأ[١]، فقد أخذوا بقول ابن مسعود على أنّها أخماس.

■ وعند الحنابلة: استدلّ ابن قدامة به، كما ذهب إليه أحمد في أسنان دية الخطأ فقال: «ولأنّ ما قلناه الأقلّ، فالزيادة عليه لا تثبت إلّا بتوقيف يجب على من ادّعاه الدليل»[٢].

■ وهذا ما حمل الشوكاني على القول: «الفائدة الثانية: الأخذ بأقلّ ما قيل، فإنّه أثبته الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلّاني، قال القاضي عبد الوهاب: وحكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه»[٣].

٣ـ القول الثالث: أنّه ليس حجةً ولا يُعمل به: وممّن ذهب إليه ابن حزم، لأنّه يرى أنّ من المتعذّر حصر الأقوال وضبطها فقد قال: «وإنّما يصح إذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام، ولا سبيل إليه وحكى قولاً بأنّه يُؤخذ بأكثر ما قيل ليخرج من عهدة التكليف بيقين»[٤].

مفاد الأخذ بأقلّ ما قيل: للعلماء قولان في مفاده:

(١) هو حجة يفيد الظنّ: وهذا عند من قال بحجيته كالشافعية خصوصاً، فهو وإن كان من قبيل الإجماع والبراءة الأصلية، لكنّه إجماعٌ ضمنيٌ ليس صريحاً، ولاحتمال أن يكون الأكثر مراداً فتبقى دلالته ظنيّة.

(٢) ليس حجةً ولا يفيد ظناً: وهذا عند من قال بعدم حجيته مطلقاً، ودليله عدم إمكان الاستقصاء للأقوال، وكذلك قد يُقدّم الأكثر للخروج من عهدة التكليف بيقين (احتياطاً).

= ﷺ، فكان من فقهاء الصحابة، وله من المناقب الكثير، توفي بالمدينة ٥٩هـ، انظر الأعلام ٣/ ٣٠٨ وسير أعلام النبلاء ٢/ ٥٧٨.

(١) أثر الأدلة المختلف فيها ص ٦٣٥.

(٢) المغني ٨/ ٣٧٨.

(٣) إرشاد الفحول ص ٢٤٤.

(٤) إرشاد الفحول ص ٢٤٥.

مسألة تطبيقية على الأخذ بأقلّ ما قيل: دية الذمي.

بيان المسألة: إذا قتل مسلمٌ ذمّياً فقد اختلف العلماء في مقدار ديته على ثلاثة أقوال:

١ـ ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنّها مثل دية المسلم تماماً[١].

٢ـ وذهب مالك وأحمد إلى أنّها نصف دية المسلم[٢].

٣ـ وذهب الشافعي إلى أنّها ثلث دية المسلم[٣].

أدلّة العلماء في هذه المسألة:

■ استدلّ الحنفيّة بحديث (دية كلّ ذي عهدٍ في عهده ألف دينار)[٤] وهذه بالتحديد دية المسلم، وكذلك بقضاء الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان، وروي أيضاً عن علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم[٥].

■ واستدلّ المالكية والحنابلة بحديث (دية المعاهد نصف دية المسلم)[٦] ولقد ورد بألفاظٍ مختلفة، قال الخطابي[٧]: «ليس في دية المعاهَد شيءٌ أثبت من هذا ـ أي الحديث ـ ولا بأس بإسناده»[٨].

---

(١) الهداية ٨/ ٣٠٧.

(٢) بداية المجتهد ٢/ ٤٠٦، المغني ٨/ ٣٩٨.

(٣) الأم ٦/ ٩٢.

(٤) رواه أبو داود في المراسيل عن سعيد بن المسيّب، مرفوعاً، وفي مصنف ابن أبي شيبة ٩/ ٢٨٧ عن الزهري قال: (دية المعاهد دية المسلم) ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ النساء: ٩٢.

(٥) وروى الزهري أنّها كانت كذلك في العهد النبوي والراشدي، ثمّ صارت على النصف زمن معاوية، ومن أهمّ حججهم أنّ هؤلاء الذميين بذلوا الجزية ليعصموا دماءهم فتصبح كدمائنا، انظر أثر الأدلة المختلف فيها ص ٦٤١.

(٦) أخرجه أبوداود (٤٥٨٣) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وقد ورد كذلك بلفظ (نصف دية الحر) وروي (عقل الكتابي نصف عقل المسلم) وروي كما في مسند أحمد (٦٦٩٢) بلفظ: (دية الكافر نصف دية المسلم).

(٧) أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، فقيه محدّث من أهل كابول، توفي ببست ٣٨٨هـ، من أبرز آثاره (معالم السنن) شرح سنن أبي داود و (إصلاح خطأ المحدثين) و (غريب الحديث) و (شرح البخاري) انظر الأعلام ٢/ ٢٧٣، وفيات الأعيان ١/ ١٦٦.

(٨) أثر الأدلّة المختلف فيها ص ٦٤٢.

■ واستدلّ الشافعيّة بأنّ القاتل يُلزم بالدية ولا ينقص عنها إلّا بخبرٍ لازم، فلقد قضى عمر وعثمان رضي الله عنهما في دية اليهودي والنصراني بثلث دية المسلم، ولم يقض أحدٌ بأقلّ من الثلث، وقد قيل أكثر من ذلك، فألزموا القاتل بالثلث لأنّه الأقلّ ممّا اجتمع عليه(١).




المبحث الحادي عشر: الإلهام والرؤى

تعريف الإلهام:

لغة: التلقين وما يُلقى في الرُوع، قال في القاموس: (ألهمه الله تعالى خيراً لقّنه إياه، واستلهمه إياه سأله أن يلهمه)(١).

اصطلاحاً: قال الجرجاني: «الإلهام ما يُلقى في الرُوع بطريق الفيض، وقيل الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة»(٢).

الاحتجاج بالإلهام:

لقد تباينت آراء العلماء في الاحتجاج به تبايناً بيّناً:

(١) **الاحتجاج به**: وهم أكثر المتصوفة.

■ قال الجرجاني: «وهو ليس بحجة عند العلماء إلّا عند الصوفيين»(٣).

■ وقال السبكي: «وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوماً بخواطره، لأنّه لا يأمن وسوسة الشيطان فيها، خلافاً لبعض الصوفية في قوله إنّه حجةٌ في حقّه، وأمّا المعصوم كالنبي ﷺ فهو حجة في حقّه وحق غيره إذا تعلق بهم كالوحي»(٤).

■ وقال الشوكاني: «والفائدة السادسة: دلالة الإلهام ذكرها بعض الصوفية وحكى (الماوردي) و (الروياني) في كتاب (القضاء) في الإلهام خلافاً وفرّعا عليه»(٥).

---

(١) القاموس المحيط ٤/ ١٧٨.
(٢) التعريفات ص ٣٥.
(٣) المصدر السابق.
(٤) شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٥٦.
(٥) إرشاد الفحول ص ٢٤٨.

(٢) عدم الاحتجاج به: جمهور العلماء والأصوليين، فإنّهم لم يذكروا ذلك في كتبهم ولم يعتبروا ذلك من الأدلة، ومن ذكرها منهم ذكرها ليردّها، ولهم ردود على أدلة الفريق الأول.

(٣) حجّة على المُلهم دون غيره: وذلك إذا لم يكن له معارض من نصٍ أو اجتهادٍ أو خاطرٍ آخر، وهذا ذكره غير واحد، فيجب العمل به في حقّ المُلهم، ولا يجوز أن يدعو غيره إليه، واعتمده الإمام الرازي في أدلّة القبلة، وابن الصبّاغ[١] من الشافعية.

الترجيح: والذي أراه بعد التحقيق أن آراء العلماء متقاربة بل ومكملة لبعضها، فليس هناك خلاف في الحقيقة عند الجمهور، فمن احتج بالإلهام أخذ به بشروطه وضوابطه، ومن ردّه فلعدم اجتماع هذه الشروط والضوابط، **فالراجح أنّه حجةٌ مرجّحة**، قال ابن تيمية: «القلب المعمور بالتقوى إذا رجّح بمجرّد رأيه فهو ترجيحٌ شرعي، فمتى ما وقع عنده وحصل في قلبه ما يظنّ معه أنّ هذا الأمر أو هذا الكلام أرضى لله ورسوله كان هذا ترجيحاً بدليل شرعي، والذين أنكروا كون الإلهام ليس طريقاً إلى الحقائق مطلقاً أخطؤوا، فإذا اجتهد العبد في طاعة الله وتقواه كان ترجيحه لما رجّح أقوى من أدلة كثيرة ضعيفة، فإلهام مثل هذا دليلٌ في حقّه، وهو أقوى بكثير من الأقيسة الضعيفة والموهومة والظواهر والاستصحابات الكثيرة التي يحتجّ بها كثيرٌ من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه»[٢].

أدلّة الاحتجاج بالإلهام:

(١) أدلّة الكتاب الكريم:

■ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] وجه الاستدلال: قال الشوكاني: «والفرقان ما يفرّق به بين الحق والباطل،

(١) جمع الجوامع ٢/٣٥٦، وابن الصباغ: أبو نصر، عبدالسيّد بن محمد بن عبدالواحد ابن الصبّاغ، فقيه أصولي شافعي، من أهل بغداد ولادةً ووفاةً، تولّى التدريس في النظاميّة، توفي ٤٧٧هـ، من آثاره (الشامل) في الفقه و(العدّة) في أصول الفقه، انظر الأعلام ٤/١٠ وطبقات الشافعية ٣/ ٢٣٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٤٢ وما بعدها.

والمعنى: أنّه يجعل لهم من ثبات القلوب وثقوب البصائر وحسن الهداية ما يفرقون بينهما عند الالتباس»[١].

■ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] أي: مخرجاً عند الالتباس بين الحق والباطل.

■ قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الحجر: ٧٥] وجه الاستدلال: قال بعض الصحابة: أظنّه واللهِ للحق يقذفه الله على قلوبهم وأسماعهم، قال الشوكاني عند تفسيره لهذه الآية: «عن مجاهد[٢]: للمتفرّسين، قال رسول الله ﷺ «اتقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله»[٣] ثمّ قرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الحجر: ٧٥]»[٤].

■ قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وجه الاستدلال: قال الشوكاني: «وفيه الوعد لمن اتقاه أن يعلّمه»[٥].

■ قوله تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس: ٧-٨] وجه الاستدلال: قال الشوكاني عند تفسيره الآية: «والإلهام أن يوقع في قلبه ويجعل فيه، وإذا أوقع الله في قلب عبده شيئاً ألزمه ذلك الشيء»[٦].

■ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ﴾ [فصلت: ٣٠-٣١] وجه الاستدلال: قال الرازي: «ومعنى كونهم

---

(١) تفسير فتح القدير ٢/ ٣٠٢.
(٢) أبو الحجاج المكي، مجاهد بن جبر، مولى بني مخزوم، شيخ القراء والمفسرين من التابعين، تلميذ ابن عباس الأول، توفي ١٠٤هـ على القول الراجح، انظر الأعلام ٥/ ٢٧٨ وسير أعلام النبلاء ٤/ ٤٤٩.
(٣) أخرجه الترمذي (٣١٢٧) عن أبي سعيد الخدري.
(٤) فتح القدير ٣/ ١٣٩.
(٥) فتح القدير ١/ ٣٠٣، وإن كان بعض العلماء اعترضوا على صحة هذا الاستدلال بهذه الآية لوجود الواو ورفع (يعلّمكم) فلو كان التعليم جواباً للشرط لحذفت الواو ولانجزم الفعل.
(٦) فتح القدير ٥/ ٤٤٩.

أولياء للمؤمنين: أنّ للملائكة تأثيرات في الأرواح البشرية بالإلهامات والمكاشفات اليقينية والمقامات الحقيقية»[١].

(٢) من السنّة المطهرة:

■ قوله ﷺ: «قد كان يكون في الأمم قبلكم محدَّثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد فإنّ عمر بن الخطاب منهم»[٢].

■ قوله ﷺ: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»[٣].

■ وفي الحديث الذي أوله «ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً. . .» جاء في آخره «والداعي فوق الصراط واعظ الله في قلب كلّ مؤمن»[٤]

■ وجاء في أحاديث الدجال قوله ﷺ: «إنّ الدجال مكتوبٌ بين عينيه كافر، يقرؤه كلّ مؤمنٍ قارئ أو غير قارئ»[٥] قال ابن تيمية: «فدلّ على أنّ المؤمن يتبيّن له ما لا يتبيّن لغيره، ولا سيّما في الفتن، وينكشف له حال الوضاع على الله ورسوله، فإنّ الدجال أكذب خلق الله مع أنّ الله يجري على يديه أموراً هائلةً ومخاريق مزلزلة، حتى إنّ من رآه افتُتن به، فيكشفها الله للمؤمن حتى يعتقد كذبها وبطلانها»[٦].

■ وفي حديث مكحول[٧] المرفوع: «ما أخلص عبدٌ العبادة لله تعالى أربعين يوماً إلّا أجرى الله الحكمة على قلبه وأنطق بها لسانه»[٨].

---

(١) تفسير الرازي ٢٧/١٠٦.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ مسلم (٢٣٩٨) عن عائشة. وأخرجه بنحوه البخاري (٣٦٨٩) عن أبي هريرة.

(٣) أخرجه أحمد (١٨٠٠٦) عن وابصة بن معبد.

(٤) أخرجه أحمد (١٧٦٣٤) عن النواس بن سمعان.

(٥) أخرجه مسلم (٢٩٣٤) عن حذيفة.

(٦) مجموع الفتاوى ٢٠/٤٥.

(٧) أبو عبدالله، مكحول بن أبي مسلم شهراب بن شاذل، فارسي الأصل من مواليد كابول، هذلي بالولاء، تابعي جليل، فقيه الشام وإمامهم، استقر بدمشق وتوفي بها ١١٢هـ، انظر الأعلام ٧/٢٨٤ وتذكرة الحفاظ ١/١٠١.

(٨) مجموع الفتاوى ٢٠/٤٢. وأخرجه المبارك في الزهد (٦٧٨)، وإسناده منقطع.

■ وجاء في الحديث: (وأمّا لَمَّةُ المَلَك فإيعادٌ بالخير وتصديقٌ بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنّه من الله، فليحمد الله)[١] واللّمة: الخطرة تقع في القلب.

(٣) أقوال الصحابة وسادة القوم من سلف الأمة:

الأقوال في ذلك كثيرةٌ جداً أكثر من أن تُحصر تغصّ بها كتب الرقائق والتصوف والتراجم.

■ قال عمر: (اقربوا من أفواه المطيعين واسمعوا منهم ما يقولون فإنّهم تنجلي منهم أمورٌ صادقة)[٢].

■ قال أبو سليمان الداراني[٣]: (إنّ القلوب إذا اجتمعت على التقوى جالت في الملكوت ورجعت بطرائف الفوائد من غير أن يؤدي إليها عالمٌ علماً)[٤].

■ قال المناوي[٥]: «قاعدة الفراسة وأُسّها الغضّ عن المحارم، قال الكرماني[٦]: من عمّر ظاهره باتّباع السنّة، وباطنه بدوام المراقبة، وكفّ نفسه عن الشهوات، وغضّ بصره عن المخالفات واعتاد أكل الحلال لم تخطئ فراسته أبداً، فمن وُفق لذلك أبصر الحقائق عياناً بقلبه»[٧].

---

(١) رواه الترمذي (٢٩٨٨) عن ابن مسعود في كتاب التفسير من حديث مطلعه «إنّ للشيطان لمّة لابن آدم وللملك لمّة . . .».

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٤٢.

(٣) أبو سليمان، عبدالرحمن بن أحمد بن عطية العنسي، الزاهد العابد، له أقوال نيّرة تناقلها أهل القلوب والرقائق، له تمسك ظاهر بالسنة، توفي بداريا من غوطة دمشق ٢١٥هـ،انظر الأعلام ٣/ ٢٩٣ وسير أعلام النبلاء ١٠/ ١٨٢.

(٤) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٤٣.

(٥) زين الدين، محمد عبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي الحدادي المناوي، عالم فقيه متصوّف، كثير التصانيف فقيل بلغت ثمانين مصنفاً، توفي بالقاهرة ١٠٣١هـ، من آثاره (فيض القدير) شرح الجامع الصغير و(كنوز الحقائق) في الحديث و(شرح الشمائل للترمذي) و(الكواكب الدريّة في تراجم السادة الصوفية) انظر الأعلام٦/ ٢٠٤.

(٦) شمس الدين، محمد بن يوسف بن علي، عالم بالحديث، سكن بغداد وتوفي بها ٧٨٦هـ، ومن أبرز آثاره (الكوكب الدراري) شرح صحيح البخاري و(شرح مختصر ابن الحاجب)، انظر الأعلام ٧/ ١٥٣.

(٧) فيض القدير شرح الجامع الصغير ٢/ ٥١٥.

(٤) ثبوت الإلهام بالفعل لبعض الخلق:

وهذا ثابتٌ ممّا جاء به الخبر، وما يزال يوجد في كلّ عصر من يُتلمّس منهم هذا الإلهام ويتحقق، ومن ترى لكلامهم نوراً يستولي على القلوب وتنشرح له الصدور.

■ جاء في قصة موسى عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القَصَص: ٧] ووجه الدلالة: أنّ أمّ موسى ليست من الأنبياء قطعاً لاشتراط الذكورة فيهم، فالوحي ههنا من قبيل الإلهام الذي لم تجد له أمّ موسى دفعاً.

■ وجاء في قصة العبد الصالح (الخضر) مع نبي الله موسى عليه السلام قول الرجل الصالح: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢] وجاء أيضاً: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾﴾ [الكهف: ٦٥] فالعلم للعبد الصالح حصل بسبب الإلهام، وذلك عند القائلين بعدم نبوته.

■ وقد جاء في ترجمة الصدّيق الذي شهد الله له بالصدق بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الزُّمَر: ٣٣][1] فيما ترويه عائشة رضي الله عنها: «أنّ أبا بكرٍ لمّا حضرته الوفاة دعاها فقال: إنّه ليس في أهلي بعدي أحدٌ أحبّ إليّ غنىً منك، ولا أعزّ عليّ فقراً منك، وإنّي كنت نحلتك من أرضٍ بالعالية جَداد[2] عشرين وسقاً، فلو كنتِ جددته تمراً عاماً واحداً انحاز لك، وإنّما هو مال الوارث، وإنّما هو أخواك وأختاك، فقلت إنّما هي أسماء[3]، فقال: وذات بطن ابنة خارجة، قد أُلقي في رُوعي أنّها جارية فاستوصي بها خيراً، فولدت أمّ كلثوم[4]» ووجه الشاهد: أنّ فيه إلهامين لأبي بكر، الأول: إخباره أنّه يموت في

---

(١) الزمر: ٣٣، أخرج ابن جرير الطبري عن علي: الذي جاء بالصدق محمد ﷺ وصدّق به أبو بكر وأخرج ابن مردويه عن أبي هريرة مثله، انظر فتح القدير ٤/ ٤٦٤.

(٢) الجَداد: صرم النخل، مختار الصحاح ص ٩٥.

(٣) ذات النطاقين، أسماء بنت أبي بكر الصديق، أمّها قُتيلة بنت عبدالعزى، وهي أكبر من عائشة وأختها لأبيها، وعبدالله أخوها الشقيق، تزوجها الزبير بن العوام وولدت له عبدالله، وهاجرت وهي حاملته، فولدته بقباء فكان أول مولودٍ للمهاجرين، لها مواقف مشهودة، توفيت بمكة ٧٣هـ بعد مقتل عبدالله بأيام، انظر أسد الغابة ٥/ ٢٠٩.

(٤) أم كلثوم بنت أبي بكر من زوجته خارجة، وليس لها صحبة لولادتها إبان خلافة الصديق، انظر

=

ذلك المرض، والثاني: إخباره بأنّ المولود جارية، وسبب إعلامه لعائشة استطابة قلبها في استرجاع ما وهبها إيّاه ولم تقبضه، وكذلك إعلامها بمقدار ما يخصّها لتكون على ثقة بإرثها.

■ وذكر السيوطي في ترجمة الفاروق عمر: «وأخرج ابن عساكر[1] عن طارق ابن شهاب[2] قال: إنْ كان الرجل ليحدّث عمر بالحديث فيكْذبُه الكِذبة فيقول: احبس هذه، ثمّ يحدّثه بالحديث فيقول: احبس هذه، فيقول له: كلّ ما حدّثتك حق إلّا ما أمرتني أن أحبسه»[3] وكذلك روى السيوطي: «أخرج ابن عساكر عن الحسن قال: إنْ كان أحدٌ يعرف الكذب إذا حُدّث فهو عمر بن الخطاب»[3].

ضوابط اعتبار الإلهام:

١ـ الموافقة التامة لدلالة الأدلة الشرعية من الكتاب والسنّة الصحيحة: الميزان الفصل في هذه الإلهامات قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر: ٧] وهذا ما شدّد عليه أئمة الهدى من العلماء:

■ قال الغزالي في تعقيبه على حديث استفت قلبك: «واستفتاء القلب إنّما هو حيث أباح المفتي أمّا حيث حرّم فيجب الامتناع، ثمّ لا نقول على كلّ قلب، فربّ قلب موسوس ينفي كلّ شيء، وربّ متساهلٍ يطير إلى كلّ شيء فلا اعتبار بهذين القلبين، وإنّما الاعتبار بقِلب العالم الموفق لدقائق الأحوال فهو المحك الذي يُمتحن به حقائق الأمور، وما أعزّ هذا القلب»[4].

= أسد الغابة٥/ ٤٨٦، والحديث أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الأقضية عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها.

(١) ثقة الدين، أبو القاسم، علي بن الحسن بن هبة الله، مؤرّخ رحّالة فقيه شافعي، محدّث الشام، اشتُهر بتاريخه (تاريخ دمشق الكبير) وله كتب أخرى في الأعلام والتراجم ورجال الحديث والبلدان، توفي بدمشق ٥٧١هـ، انظر الأعلام ٤/ ٢٧٣ وطبقات الشافعية ٤/ ٢٧٣.

(٢) أبو عبدالله، طارق بن شهاب بن عبد شمس بن سلمة الأحمسي البجلي، رأى النبي ﷺ، وغزا في خلافة أبي بكر وعمر، وله مراسيل عن النبي ﷺ، وكان معدوداً من العلماء، له أحاديث في الكتب الستة، توفي بالكوفة ٨٣هـ، انظر الأعلام ٣/ ٢١٧ وسير أعلام النبلاء ٣/ ٤٨٦.

(٣) تاريخ الخلفاء ص ١٢٧.

(٤) إرشاد الفحول ص ٢٤٨.

■ قال ابن تيمية: «وأمّا حجة أهل الذوق والوجد والمكاشفة والمخاطبة، فإنّ أهل الحق من هؤلاء لهم إلهامات صحيحة مطابقة»[١] ثمّ قال في تعقيبه على قصة موسى مع الخضر: «وقصة موسى مع الخضر من هذا الباب ليس مخالفة لشرع الله، فإنّه لا يجوز لأحدٍ قط، لا نبي ولا ولي أن يخالف شرع الله»[٢] ثـمّ يقـول: «فالمُحدَّث وإن كان يُلهم ويُحدّث من جهة الله تعالى فعليه أن يعرض ذلك على الكتاب والسنة فإنّه ليس بمعصوم، كما قال أبو الحسن الشاذلي[٣]: قد ضُمنت لنا العصمة فيما جاء به الكتاب والسنّة، ولم تُضمن لنا العصمة في الكشوف والإلهام»[٤] ويقول في موضعٍ آخر: «وأهل المكاشفات والمخاطبات يصيبون تارةً ويخطئون أخرى، كأهل النظر والاستدلال في موارد الاجتهاد، ولهذا وجب عليهم جميعاً أن يعتصموا بكتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، وأن يزنوا مواجيدهم ومشاهدتهم وأراءهم ومعقولاتهم بكتاب الله وسنّة رسوله، ولا يكتفوا بمجرد ذلك، فإنّ سيد المحدَّثين والمخاطَبين والملهَمين من هذه الأمة هو عمر بن الخطاب، وقد كانت تقع له وقائع فيردها عليه رسول الله ﷺ أو صدّيقه التابع له الآخذ عنه، الذي هو أكمل من المُحدَّث الذي يحدّثه قلبه عن ربّه، ولهذا وجب على جميع الخلق اتباع الرسول ﷺ وطاعته في جميع الأمور الباطنة والظاهرة، ولو كان أحدٌ يأتيه من الله ما لا يحتاج إلى عرضه على الكتاب والسنّة لكان مستغنياً عن الرسول ﷺ في بعض دينه»[٥] وقال أيضاً: «وأمّا المُحدَّث فيقع له صوابٌ وخطأ، والكتاب والسنّة تميّز صوابه من خطئه، ولهذا صار جميع الأولياء مفتقرين إلى الكتاب والسنّة، لا بُدّ لهم أن يزنوا جميع أمورهم بآثار الرسول، فما وافق آثار الرسول فهو الحق، وما خالف

---

(١) مجموع الفتاوى ١٣/ ٦٨.

(٢) مجموع الفتاوى ١٠/ ٤٧٦.

(٣) أبو الحسن، علي بن عبدالله بن عبدالجبار المغربي الشاذلي، شيخ الطريقة الشاذلية، ولد في غمارة في المغرب وسكن في شاذلة بتونس، له رحلات إلى المشرق، كان ضريراً توفي بطريق الحج ٦٥٦هـ، له كتب وأوراد في التصوف منها (الحزب) و(نزهة القلوب) انظر الأعلام ٤/ ٣٠٥.

(٤) مجموع الفتاوى ٢/ ٢٢٦.

(٥) مجموع الفتاوى ١١/ ٦٥.

ذلك فهو الباطل وإن كانوا مجتهدين فيه، والله تعالى يثيبهم على اجتهادهم ويغفر لهم خطأهم»[(١)].

٢ـ وعلى هذا فالاستقلال بالإلهام وتحديث القلب دون الرجوع إلى الأصلين كفرٌ وزندقة، كما صرّح به أكثر أهل العلم، وهذا هو الإلهام المرفوض عند العلماء، الذي قد يترتب عليه استحلال حرام، أو تحريم حلال، أو خروج من ربقة التكاليف.

■ قال ابن حجر في تعقيبه على قصة الخضر مع موسى عليه السلام: «ذهب قومٌ من الزنادقة إلى سلوك طريقةٍ تستلزم هدم أحكام الشريعة، فقالوا إنّه يُستفاد من قصة موسى والخضر أنّ الأحكام الشرعيّة العامة تختصّ بالعامّة، وأمّا الأولياء والخواص فلا حاجة بهم إلى تلك النصوص، بل إنّما يُراد منهم ما وقع في قلوبهم، ويُحكم عليهم بما يغلب على خواطرهم لصفاء قلوبهم عن الأكدار، وخلوّها عن الأغيار، فتتجلى لهم العلوم الإلهية والحقائق الربّانية فيقفون على أسرار الكائنات، ويعلمون الأحكام الجزئيات، فيستغنون بها عن أحكام الشرائع الكليات، كما اتفق للخضر فإنّه استغنى بما ينجلي له من تلك العلوم عمّا كان عند موسى، ويؤيده الحديث المشهور «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»[(٢)] قال القرطبي[(٣)]: وهذا القول زندقةٌ وكفر، لأنّه إنكارٌ لما عُلم من الشرائع، فإنّ الله قد أجرى سنّته وأنفذ كلمته بأنّ أحكامه لا تُعلم إلّا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه، المثبتين لشرائعه وأحكامه، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ﴾ [الحج: ٧٥] وقال: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام: ١٢٤] وأمر بطاعتهم في كلّ ما جاؤوا به، وحثّ على طاعتهم والتمسك بما أمروا به

(١) مجموع الفتاوى ٢/ ٢٢٧.
(٢) تقدم تخريجه ص ٣٢٨.
(٣) أبو عبدالله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الخزرجي الأنصاري القرطبي، من أئمة التفسير والعلم، فقيه مالكي، سكن مصر وبها توفي في منية ١٦٧١هـ، من أشهر آثاره تفسيره المسمّى (الجامع لأحكام القرآن) و(التذكار في أفضل الأذكار) و(التذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة) وكتب أخرى، انظر الأعلام ٥/ ٣٢٢.

فإنّ فيه الهدى، وقد حصل العلم اليقين وإجماع السلف على ذلك، فمن ادّعى أنّ هناك طريقاً أخرى يُعرف بها أمره ونهيه غير الطرق التي جاء بها الرسل، فهو كافرٌ يُقتل ولا يُستتاب، قال: هي دعوى تسلتزم إثبات نبوّة غير نبيّنا، لأنّ من قال: إنّه يأخذ عن قلبه، لأنّ الذي يقع فيه هو حكم الله، وأنّه يعمل بمقتضاه من غير حاجةٍ منه إلى كتابٍ ولا سنّة، فقد أثبت لنفسه خاصّة النبوّة، كما قال نبيّنا ﷺ: «إنّ روح القدُس نفث في رُوعي[(١)] . . .» وقد بلغنا عن بعضهم أنّه قال: أنا لا آخذ عن الموتى، وإنّما آخذ عن الحيّ الذي لا يموت، وكذا قال آخر: أنا آخذ عن قلبي عن ربي، وكلّ ذلك كفرٌ باتفاق الشرائع، ونسأل الله الهداية والتوفيق»[(٢)].

■ وسادة وأكابر المتصوفة رحمهم الله لم يخرجوا عن هذا القيد، وهم جميعاً قد صرّحوا به، فقد نقل ابن القيّم أقوالهم في هذا الضابط فقال: «قال سيّد الطائفة وشيخهم الجنيد بن محمد[(٣)] رحمه الله وقال: من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر، لأنّ علمنا مقيّدٌ بالكتاب والسنّة، وقال: ربّما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياماً فلا أقبل منه إلّا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنّة»[(٤)].

مواقع الإلهام من حيث الإفادة منه:

الذي أراه أنّ الإلهام مجالاته محصورة فيما يلي:

(١) في الاختيار بين المباحات: في حقّ الشخص نفسه، فيكون معناه قريباً من الاستخارة، فهو طلب الخير من الخيارات، فيكون دليلاً في حقّ الشخص نفسه، وهو معنى استفتاء القلب.

---

(١) ورد هذا النص في روايات عديدة منها حديث ابن مسعود: (إنّ روح القدس نفث في رُوعي أنّ نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها . . . الحديث) انظر الحديث برواياته المختلفة في شرح السنّة للبغوي ١٤/٣٠٣ وما بعدها.

(٢) فتح الباري ١/١٥٨.

(٣) أبو القاسم، الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزار، أصله من نهاوند، ولد ونشأ وتوفي ببغداد، من أكابر علماء الدين والتصوف، كان ملتزماً بالكتاب والسنّة، اشتُهر بوعظه وكلماته المضيئة، توفي٢٩٧هـ، من آثاره (الرسائل) وله (دواء الأرواح) انظر الأعلام ٢/١٤١.

(٤) مدارج السالكين ٢/ ٤٦٤ وما بعدها.

(٢) **أو في معرفة حقيقة الشيء وفهم مراد المتكلّم**: أي هنا يكون بمعنى الفهم والتأويل، ضمن عمومات الشريعة ومدلولات الألفاظ في اللغة، فقد روي عن أبي جُحيفة[(١)] قوله: (قلت لعلي بن أبي طالب هل عندكم كتاب، قال: لا إلّا كتاب الله أو فهمٌ أعطيه رجلٌ مسلم)[(٢)] وجاء في دعاء النبي ﷺ لابن عباس: «اللهم فقهّه في الدين وعلمه التأويل»[(٣)]، قال ابن تيمية: «وقد قال النبي ﷺ: «الصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء»[(٤)] فمن معه نورٌ وبرهانٌ وضياءٌ كيف لا يعرف حقائق الأشياء من فحوى كلام أصحابها ؟ لا سيّما الأحاديث النبوية، فإنّه يعرف ذلك معرفةً تامة لأنّه قاصدٌ العمل بها، فتتساعد في حقّه هذه الأشياء مع الامتثال ومحبة الله ورسوله، حتى إنّ المحب يعرف من فحوى كلام محبوبه مراده تلويحاً لا تصريحاً:

والعين تعرف من عَينيْ محدِّثها ... إن كان من حزبها أو من أعاديها

إنارة العقل مكسوفٌ بطوع هوىً ... وعقل عاصي الهوى يزداد تنويرا

وفي الحديث الصحيح: (ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها)[(٥)] ومن كان توفيق الله له كذلك فكيف لا يكون ذا بصيرة نافذة ونفسٍ فعالة ! وإذا كان الإثم والبرّ في صدور الخلق له ترددٌ وجولان، فكيف حال من الله سمعه وبصره وهو في قلبه»[(٦)].

---

(١) وهب بن عبدالله من ولد عامر بن صعصعة، من صغار الصحابة، سمع من النبي ﷺ وروى عنه، ونزل الكوفة وجعله علي (على بيت المال فيها، وشهد مشاهده كلّها معه، وكان عليّ يحبّه ويسميه وهب الخير، توفي بالبصرة ٧٢هـ، انظر أسد الغابة ٤/ ٣٩٩.

(٢) أخرجه البخاري (١١)، ومسلم (١٣٧٠).

(٣) أخرجه أحمد (٢٣٩٧) عن ابن عباس، وأوله «اللهم فقهه في الدين» أخرجه البخاري (١٤٣).

(٤) أخرجه مسلم (٢٢٣) عن أبي مالك الأشعري في حديث مطلعه «الطهور شطر الإيمان».

(٥) أخرجه البخاري (٦٥٠٢) عن أبي هريرة من حديث مطلعه يقول الله تعالى: «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب».

(٦) مجموع الفتاوى ٢٠/٤٣-٤٤.

(٣) في تحقيق المناط: لتنزيل الحكم على الواقع، فقد يكون للإلهام دورٌ في ذلك، وهو يكون حجةً عليه، ولا يتأتى هذا إلّا إذا حاز الشخص نوعين من العلم: العلم بالفقه الشرعي، والعلم بفقه الواقع ويزين ذلك كلّه التقوى والخشية، قال ابن تيمية: «وأمّا الأحكام المعنيات التي تُسمّى تحقيق المناط، مثل كون الشخص المعيّن عدلاً أو فاسقاً أو مؤمناً أو منافقاً، أو ولياً لله أو عدواً له، وكون هذا المعيّن عدواً للمسلمين يستحق القتل، وكون هذا العقار ليتيم أو فقير يستحق الإحسان إليه، وكون هذا المال يُخاف عليه من ظلم ظالم، فإذا زهد فيه الظالم انتفع به أهله، فهذه الأمور لا يجب أن تعلم بالأدلّة الشرعية العامة الكليّة، بل تعلم بأدلّة خاصة عليها، ومن طرق ذلك الإلهام، فقد يلهم الله بعض عباده حال هذا المال المعيّن، وحال هذا الشخص المعيّن، وإن لم يكن هناك دليلٌ ظاهر يشركه فيه غيره»[(١)].

(٤) أن يكون باعثاً لأعمال تدخل ضمن أدلة شرعية أخرى: ومثاله تذرع عمر في مسألة جمع القرآن الكريم، حينما اعترض عليه أبو بكر بقوله: كيف أعمل عملاً ما عمله رسول الله ﷺ ولم يأمر به ! فكان دائماً يجيب عمر بقوله: (إنّه خير)[(٢)] وهذا لونٌ من الإلهام لم يستطع له دفعاً مّما حمله في كلّ مرةٍ يسأله الصدّيق أن يقول (هو خير)، لكنّ هذا الإلهام بهذا الفعل يندرج تحت أصلٍ شرعي، إمّا المصلحة المرسلة، أو سدّ ذريعة الضياع التي كانت مأمونةً في حياته ﷺ .

(٥) الترجيح به عند تعارض الأدلة: فعند تعارض دليلين فأكثر قد يكون الإلهام مرجحاً بينها، فيكون الإلهام هنا من قبيل الإفهام الذي تحدثت عنه في الفقرة الثانية.

تعريف الرؤى:

المقصود بها الرؤى المناميّة التي يراها الناس، فالرؤى في نظر الشريعة لها اعتبارات وتفسيرات جاء بيانها في الأحاديث الصحيحة منها أنّها جزءٌ من النبوّة،

---

(١) مجموع الفتاوى ١٠/ ٤٧٨ وما بعدها.
(٢) حديث جمع القرآن زمن الصديق أخرجه البخاري (٤٩٨٦) عن زيد بن ثابت.

وهي لون من ألوان الوحي الذي كان يعرض للأنبياء، وسوف نأتي على هذه النصوص عند استعراض الأدلّة، لكن الذي يعنينا في بحثنا هذا: هل تصلح الرؤى المناميّة لأن تكون دليلاً شرعياً؟.

تحرير المسألة:

الحالة الأولى: رؤيا الأنبياء وحي: هذا محلّ اتفاقٍ عند العلماء، فرؤيا الأنبياء وحي، ففي القرآن الكريم جاء في قصّة إبراهيم قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] فدلّ على أنّ رؤاهم وحيٌ من الله تعالى، وجاء في حديث عائشة عن بدء الوحي قولها: (أول ما بُدء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلّا جاءت مثل فلق الصبح)[١] والأدلّة أكثر من أن تُحصر في إثبات ذلك.

الحالة الثانية: من رأى رسول الله ﷺ وأمره بشرعٍ أو حكم: نناقش هذا الموضوع من جانبين:

في ثبوت الرؤيا، وفي حجيّة هذه الرؤيا في إثبات الأحكام

(الأول) في ثبوت الرؤيا: جاء في الحديث: «من رآني في المنام فقد رآني فإنّ الشيطان لا يتمثّل بي»[٢] وبالنظر إلى هذا الحديث وفهم العلماء له أثبت ما يلي:

(١) لا يمكن أن يجزم رجلٌ ويقطع بأنّه رأى رسول الله ﷺ إلّا إذا كان قد رآه حقيقةً، وإلّا كيف يجزم ويقطع بذلك وهو لم ير النبي ﷺ، وعلى هذا لا يتأتى إلّا للصحابة الكرام رضي الله عنهم، فهم الذين شاهدوه يقظةً، وهذا ما ذهب إليه ابن رشد وأقرّه الشاطبي ووافقه عليه[٣]، وعلى هذا فلا تتمّ الرؤيا الجازمة إلّا لمن رآه حقيقةً يقظةً، فلا يكون هذا إلّا للصحابة الكرام رضي الله عنهم، قال الشاطبي: «وإنّما معنى الحديث من رآني على صورتي التي خلقت عليها فقد رآني، إذ لا يتمثل الشيطان بي، إذ لم يقل: من رأى أنه رآني فقد رآني، وإنّما قال: من رآني

(١) أخرجه البخاري (٣)، ومسلم (١٦٠).
(٢) أخرجه البخاري (١١٠)، ومسلم (٣) عن أبي هريرة.
(٣) الاعتصام ١/ ١٩٢.

فقد رآني، وأنّى لهذا الرائي الذي رأى أنّه رآه على صورةٍ أنّه رآه عليها ؟ وإن ظنّ أنّه رآه، ما لم يعلم أنّ تلك الصورة صورته بعينها، وهذا ما لا طريق لأحدٍ إلى معرفته»[1].

(٢) ولو رأى رجلٌ رسول الله ﷺ في المنام وهو لم يره يقظةً لكن عرفه بصفاته الخِلقية التي نُقلت نقلاً صحيحاً فهو مظنّة أن يكون قد رآه، لكن لا يمكن له أن يقطع بذلك، ذكر ابن حجر بسنده قال: «كان - ابن سيرين[2]- إذا قصّ عليه رجلٌ أنّه رأى النبيّ ﷺ قال صف لي الذي رأيته، فإن وصف له صفةً لا يعرفها، قال: لم تره، قال الحافظ: سنده صحيح، ثمّ قال: ووجدت له ما يؤيده فأخرج الحاكم من طريق عاصم بن كليب: حدثني أبي قال: قلت لابن عباس: رأيت النبيّ ﷺ في المنام قال صفه لي، قال: ذكرت الحسن بن علي[3] فشبهته به، قال: قد رأيته وسنده جيد»[4] ففي هذه الصورة يكون الرائي مظنّة أنّه رآه، وهذا الذي بحثه العلماء، لأنّه هو الباقي والقائم المستمر بعد العهد النبوي، وهذه الصورة هي محلّ النزاع في حجيّة ما رآه.

(٣) لو رأى رجلاً يجزم ويقطع بأنّه ليس رسول الله ﷺ، كأن يرى عالماً أو صالحاً ويقع عنده أنّه رسول الله بطريقة العبارة أو الإشارة، فقطعاً هو لم ير رسول الله ﷺ فيمكن للشيطان أن يتمثل ههنا ويمكن أن تكون من باب البشارة للشخص المرئي.

---

(١) الاعتصام ١/ ١٩٢.
(٢) أبو بكر، محمد بن سيرين البصري، مولى أنس بن مالك، تابعيٌ جليل، اشتُهر بالفقه والحديث وتعبير الرؤى، توفي بالبصرة ١١٠هـ، وله كتب في تعبير الرؤى منها (تعبير الرؤيا) و(منتخب الكلام في تفسير الأحلام) انظر الأعلام ٦/ ١٥٤ وسير أعلام النبلاء ٤/ ٦٠٦.
(٣) أمير المؤمنين، أبو محمد، الحسن بن علي بن أبي طالب، سيّد شباب أهل الجنة، اشتُهر بالعقل والحلم والفصاحة، ولي الخلافة بعد مقتل أبيه ٤٠هـ، ثمّ تنازل عنها لمعاوية فجمع كلمة المسلمين عام الجماعة ٤١هـ وحقن دماءهم، توفي بالمدينة ٥٠هـ وقيل مات مسموماً، انظر الأعلام ٢/ ١٩٩ وسير أعلام النبلاء ٣/ ٢٤٥.
(٤) فتح الباري ١٦/ ٣٨.

(الثاني) حجية هذه الرؤيا في إثبات الإحكام: لو رأى ما يظنّ أنّه رسول الله لمطابقته الأوصاف الشريفة الثابتة بالنقل الصحيح ثمّ أخبره بحكمٍ شرعي، فهل تكون هذه الرؤيا حجةً شرعيّة تثبت بها الأحكام ؟ اختلف العلماء ولهم فيها أقوال:

١ـ **القول الأول**: حجة، يلزم العمل به.

٢ـ **القول الثاني**: لا تكون حجةً، ولا يثبت بها حكم شرعي.

قال الشوكاني: «المسألة السابعة: في رؤيا النبيّ ﷺ، ذكر جماعةٌ من أهل العلم منهم الأستاذ أبو إسحق أنّه يكون حجةً ويلزم العمل به، وقيل لا يكون حجةً ولا يثبت به حكم شرعي»(١).

أدلّة القائلين بحجيّته:

■ حديث «من رآني في المنام فقد رآني فإنّ الشيطان لا يتمثّل بي»(٢) فعلى هذا فرؤياه ﷺ حق.

■ حديث «الرؤيا الصالحة جزء من ستةٍ وأربعين جزءاً من النبوّة»(٣) يدلّ على أنّها جزءٌ من النبوّة.

■ اهتمامه ﷺ بالرؤى، فقد كان يقصّ على أصحابه ذلك، ففي الحديث أنّ رسول الله ﷺ قال: «بينا أن نائمٌ أتيت بقدح لبنٍ فشربت منه حتى إنّي لأرى الريّ يخرج من أطرافي فأعطيت فضلي عمر بن الخطاب فقال من حوله: فما أوّلت ذلك يا رسول الله ؟ قال: العلم»(٤) وكان كثيراً ما يسألهم ﷺ عن رؤاهم، فقد ثبت في الحديث «كان رسول الله ﷺ ممّا يكثر أن يقول لأصحابه: هل رأى أحدٌ منكم من رؤيا؟ قال: فيقص عليه من شاء أن يقص»(٥).

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٤٩.

(٢) تقدم تخريجه ص ٣٣٧.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ البخاري (٦٩٨٩) عن أبي سعيد الخدري.

(٤) أخرجه البخاري (٨٢)، ومسلم (٢٣٩١).

(٥) أخرجه البخاري (٧٠٤٧) واللفظ له، ومسلم (٢٢٧٥) عن سمرة بن جندب.

■ ما نُقل عن بعض الصحابة من احتجاجهم برؤيا الرسول ﷺ، قال ابن حزم: «أنّ بعضهم احتجّ على منع الصائم من القبلة في النهار بخبر عن ابن عمر قال فيه: قال عمر: رأيت رسول الله ﷺ في المنام فرأيته لا ينظرني، فقلت: يا رسول الله ما شأني؟ فقال: ألست تقبّل وأنت صائم؟ قلت -القائل عمر- فوالذي بعثك بالحق لا أقبّل بعدها وأنا صائم»[1].

مناقشة الأدلّة: نوقشت هذه الأدلّة بما يلي:

■ أما حديث (من رآني . . .) فقد نوقش في مسألة ثبوت الرؤيا.

■ وأمّا حديث (الرؤيا الصالحة جزء من ست وأربعين جزءاً من النبوّة) فقد نوقش بما يلي:

(١) بأنّ المراد خاصٌّ برسول الله ﷺ، فقد بدأ الوحي على رسول الله ﷺ بالرؤيا الصادقة لمدة ستة أشهر أي نصف سنة، وزمن النبوة دام ثلاثاً وعشرين سنة، فتكون نسبة الرؤيا من مدة الوحي (واحد إلى ست وأربعين) قال ابن القيّم: «وهذا حسن، لولا ما جاء في الرواية الصحيحة الأخرى أنّها جزءٌ من سبعين جزءاً»[2] وقد قيل في الجمع بين الروايتين: أنّ ذلك بحسب الرائي فإن كان صدّيقاً فهي من ستةٍ وأربعين جزءاً، وإن كان من عموم المؤمنين فهي من سبعين جزءاً.

(٢) وذهب الألوسي[3] في تفسيره إلى أنّ المراد مدح الرؤيا الصادقة والتنويه برفعة شأنها، لا خصوصية العدد ولا حقيقة الجزئية[4].

---

(١) المحلّى لابن حزم ٦/ ٥٠٧. والأثر أخرجه ابن أبي شيبة ٣/ ٦٢، وفي إسناده عمرو بن حمزة، وهو ضعيف.

(٢) مدارج السالكين ١/ ٥٠، ورواية (سبعين جزءا) في صحيح مسلم (٢٢٦٥) عن ابن عمر.

(٣) أبو المعالي، محمود بن شكري بن عبدالله الآلوسي الحسيني، مؤرخ أديب مفسّر، من دعاة الإصلاح في العراق وممّن تصدوا للبدع، له مواقف سياسية عديدة، توفي ببغداد ١٣٤٢هـ، ومن آثاره (تفسير روح المعاني) و(أخبار بغداد) و(فتح المنان) و(تاريخ نجد) انظر الأعلام ٧/ ١٧٢.

(٤) روح المعاني ١٢/ ١٨٢.

(٣) وذهب ابن بطال[١] إلى أنّ المراد بهذه المشاركة بين الرؤيا والوحي هو معنىً مشتركٌ بينهما هو الصدق، فالنبوّة نبأٌ صادقٌ من الله لا يجوز عليه الكذب، وكذلك فالرؤيا الصالحة صادقة لا كذب فيها، وأمّا خصوصية العدد فقال المازري: هو ما أطلع الله عليه نبيّه، لأنّه يعلم من حقائق النبوّة ما لا يعلمه غيره[٢].

(٤) وعلى فرض صحة المعنى الذي ذهب إليه المحتجون بهذا الحديث يرد عليه ما ذكره الشاطبي فقد قال: «إن كانت الرؤيا من أجزاء النبوّة فليست إلينا من كمال الوحي، بل جزءٌ من أجزائه، والجزء لا يقوم مقام الكلّ في جميع الوجوه، بل إنّما يقوم مقامه في بعض الوجوه، وقد صُرفت إلى جهة البشارة والنذارة وفيها كافٍ»[٣].

■ وأمّا ما ذكروه من اهتمامه ﷺ بقصّ رؤياه على أصحابه واستماعه وسؤاله لأصحابه عن رؤاهم وتعبيره لها، فليس فيها دلالة على حجية الأحكام الشرعيّة، لأنّ البلاغ حصل ببعثته ﷺ يقظةً، وهو مأمورٌ بهذا التبليغ يقظةً، ولقد شهد الله تعالى له بكمال النبوّة والرسالة، ومجال الرؤيا غير الأحكام الشرعية كما سأبيّن إن شاء الله تعالى.

■ وأمّا ما ذكره ابن حزم في مسألة قبلة الصائم فقد ردّ ابن حزم هذا بنفسه فقال: «الشرائع لا تؤخذ بالمنامات، لا سيّما وقد أفتى رسول الله ﷺ عمر في اليقظة حيّاً بإباحة القبلة للصائم، فمن الباطل أن ينسخ ذلك ميتاً! نعوذ بالله من هذا»[٤] ثمّ ذكر حديث الإباحة عنه ﷺ يقظةً ممّا ثبت لنا نقله[٥].

---

(١) أبو الحسن، علي بن خلف بن عبدالملك بن بطّال، عالم بالحديث، من أهل قرطبة، توفي ٤٤٩هـ، من آثاره (شرح البخاري) انظر الأعلام ٤/ ٢٨٥.

(٢) فتح الباري ٦/ ١٥.

(٣) الاعتصام ١/ ١٩٠.

(٤) المحلّى ٦/ ٥٠٧.

(٥) وهو حديث جابر قال: (قال عمر بن الخطاب: هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت يا رسول الله: صنعت اليوم أمراً عظيماً، قبلت وأنا صائم، فقال: أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به، قال: فمه) أخرجه أبو داود (٢٣٨٥)، أحمد (١٣٨)، والدارمي (١٧٢٤)، وابن خزيمة في صحيحه (١٩٩٩).

أدلّة المانعين من الأخذ به:

■ إنّ المأمور به المُسلّم هو اتباع الشرع الظاهر الذي قامت حجته وثبت دليله، ومن ذلك ما ثبت عنه ﷺ يقظةً، وثبت لنا نقله، وهذه هي الشريعة المعصومة، فما وافق ما رآه الرائي في رؤياه من خطاب الرسول ﷺ الشرع الظاهر المتلقّى عنه يقظةً قُبل استئناساً، وإن لم يوافق رُفض ولا شكّ في ذلك، فنحن نجزم ههنا أنّ الذي رآه ليس رسول الله ﷺ، لأنّه من المحال أن يناقض شريعته، وينسخ بعد مماته الشريعة المستقرة في حياته.

■ وكذلك فإنّ النائم ليس من أهل التحمل، وهو غير مأمونٍ على ضبط ما سمعه أو رآه في المنام لذا رفع حكم التكليف عن النائم حتى يفيق، فلو رأى رسول الله ﷺ يقول: إنّ فلاناً سرق فاقطعه، أو فلاناً زنى فحدّه، أو عالماً فاسأله، أو اعمل بما يقوله لك فلان، وما أشبه ذلك لم يصح له العمل به حتى يقوم له شاهدٌ من اليقظة، وإلّا لكان عاملاً بغير شريعة.

■ وكذلك فإن الشرع الذي شرعه الله على لسان نبيّه ﷺ قد كمّله الله عزّ وجلّ وشهد بذلك فقال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣] ولم يأتنا دليل يدلّ على أنّ رؤيته بعد موته ﷺ يكون دليلاً وحجّة لا على الرائي ولا على غيره(١).

الحالة الثالثة: لو رأى غير النبيّ ﷺ يخبره بحكم شرعي، كمن رأى شيخه أو إمامه المتبع له بالفروع، فهو ليس حجةً اتفاقاً وذلك:

■ لأنّ المرئي إذا كان رسولَ الله ﷺ الذي لا يتمثّل الشيطان به، ورؤياه حقٌّ، ليس حجةً شرعيةً في مجال الأحكام الشرعية فغيره من باب أولى.

■ إنّ منابع الرؤيا متعددة ومتنوعة، فهي كالكشف منها ما هو روحاني، ومنها ما هو نفساني ومنها ما هو شيطاني، فمن أين لنا أنّ هذه الرؤيا رحمانية؟ قال ﷺ: (الرؤيا ثلاثة: رؤيا من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا ممّا يحدّث الرجل نفسه في اليقظة فيراه في المنام)(٢).

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٤٩.

(٢) أخرجه مسلم (٢٢٦٣) عن أبي هريرة.

■ إنّ الغالب في الرؤيا أن تكون تأويلية على غير حقيقتها وظاهرها، فهي كثيراً ما تكون رمزيةً أو إشاريّةً لا يفطن لحقيقتها إلّا القليلون من أهل العلم، ولهذا اختصّ يوسف ﷺ بتأويل الأحاديث قال تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يُوسُف: ١٠١] لذلك كان تأويله للبقرات السمان والعجاف والسنابل، لسني الجدب والخصب والادّخار، ولربما يرى الشخص الواحد منامين متشابهين في وقتين أو حالين مختلفين، فيُفسر كلٌ منهما بعكس الآخر وقد يرى الرؤيا نفسها شخصان فتُعبّر لكلٍ منهما بما يناسب حاله، أي بتأويلين مختلفين.

■ ولقد بيّن النبيّ ﷺ أنّ مجال الرؤيا البشارة أو النذارة فقال: (لم يبق من النبوّة إلّا المبشرات، قالوا: وما المبشرات؟ قال: الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له)[1].

دلالة الرؤى:

فإذا كانت الرؤى ليست حجةً في الأحكام، فما وجه الوحي والحقّ فيها؟

يستفاد من الرؤى في أمور منها:

(١) **في البشارة والنذارة:** لقوله ﷺ: (لم يبق من النبوة إلّا المبشرات . . . الحديث) فهي إمّا أن تكون:

■ من باب التبشير بالخير، وذلك لصلاح حال الرائي أو من رؤيت له، قال الشاطبي: «يحكى عن الكتاني[2] رحمه الله قال: رأيت النبي ﷺ في المنام، فقلت: ادع الله أن لا يميت قلبي، فقال: قل كلّ يومٍ أربعين مرةً (يا حيّ يا قيوم لا إله إلّا أنت)»[3] قال الشاطبي معلقاً: «فهذا كلامٌ حسن لا إشكال في صحته، فكون الذكر

---

(١) أخرجه البخاري (٦٩٩٠) عن أبي هريرة دون لفظ (يراها الرجل الصالح أو تُرى له) وهذه الزيادة عند أحمد (٢٤٩٧٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) محمد بن علي بن عبدالكريم الكتاني، مؤرخ متصوف من أهل فاس، فقيه زاهدٌ متعبّد، توفي بفاس ٥٩٥هـ، اشتُهر بكتابه (المستفاد من مناقب الصالحين والعبّاد) انظر الأعلام ٦/ ٢٧٩.

(٣) الاعتصام ١/ ١٨٩.

يحيي القلب صحيح شرعاً، وفائدة الرؤيا التنبيه على الخير، وهو من ناحية البشارة، وإنّما يبقى الكلام في التحديد بالأربعين، فإذا لم يوجد على اللزوم استقام»(١)

■ أو من باب الإنذار، وذلك لسوء حال الرائي أو من رؤيت له ليرتدع ويرجع إلى الجادة المستقيمة.

■ أو من باب التثبيت، فقد جاء في الحديث إنّه عند اقتراب الزمان لا تكاد رؤيا المؤمن تخطئ، وذلك لبعد الناس عن عهد النبوة وآثارها، فيعوّض المؤمن بالرؤيا(٢).

(٢) في دعم الحكم الشرعي الثابت (من قبيل الاستئناس):

■ فقد ثبت أنّ النبيّ ﷺ قال لأصحابه في شأن ليلة القدر وقد أُروا في منامهم أنّها في العشر الأواخر «أرى رؤياكم قد تواطأت في العشر الأواخر فمن كان منكم متحريها فليتحرّها في العشر الأواخر من رمضان»(٣)

■ وورد أنّ ابن عباس: (كان يقول بمتعة الحج لثبوتها عنده بالدليل السمعي من الكتاب والسنّة فلمّا رأى بعض أصحابه رؤيا توافق ذلك استبشر بها ابن عباس».

(٣) من قبيل الاستخارة: وذلك في التخيير بين المباحات، فتكون الرؤيا مرجحةً لإحدى الخيارات، كمن يريد أن يُقدم على أمرٍ من المباحات وهو مترددٌ فيه، فيرى ما يشرح صدره أو يوجهه أو يشير أو يرمز له بالفعل أو الترك.

(٤) اطلاعٌ على مغيّب: كالاتصال بأرواح الموتى، أو رؤية أحوالهم بعد الموت، أو رؤيا أشياء حدثت، وهي بالنسبة للرائي غيب، أو أحداث مستقبلية ستقع، لكن يبقى كلّ ذلك في دائرة الظنّ وغلبته، بحسب حال الرائي وصلاحه وتقواه وطهارته، ويمكن فيه الحقيقة والتأويل.

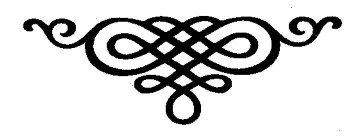
---

(١) الاعتصام ١/ ١٩٠.

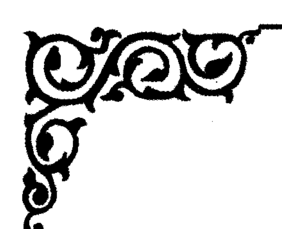
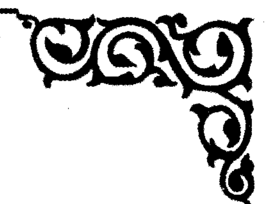
(٢) كما جاء في الحديث: «إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب، وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً» أخرجه مسلم (٢٢٦٣) بتمامه عن أبي هريرة والطرف الأول عند البخاري (٧٠١٧).

(٣) أخرجه البخاري (٢٠١٥)، ومسلم (١١٦٥) عن ابن عمر، لكن بلفظ: «السبع الأواخر» بدل «العشر الأواخر».

الترجيح: في كلّ الأحوال المذكورة عدا رؤيا الأنبياء لا تُبنى الأحكام الشرعية على الرؤى، وبالتالي فلا حجّة في الرؤيا لا قطعية ولا ظنيّة في الأحكام الشرعية، قال الشاطبي: «العلوم المأخوذة من الرؤيا ممّا لا يرجع إلى بشارةٍ ولا نذارة، فإنّ كثيراً من الناس يستدلون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقى منها تصريحاً، فإنّها وإن كانت صحيحة فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في مثلها» إلى أن قال: «ولكنّه لم نحتجّ به حتى عرضناه على العلم في اليقظة، فصار الاستشهاد به مأخوذاً من اليقظة لا المنام، وإنّما ذُكرت الرؤيا تأنيساً، وعلى هذا يُحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا»[1].



(١) الموافقات ١/ ٥٧، ومن الطرائف المروية أنّ شريكاً القاضي دخل على المهدي فلمّا رآه المهدي قال عليّ بالسيف والنطع، قال: ولِمَ يا أمير المؤمنين؟ قال: رأيت في منامي كأنّك تطأ بساطي وأنت معرضٌ عنّي، فقصصت رؤياي على من عبّرها، فقال لي: يظهر لك طاعةً ويضمر معصيةً، فقال له شريك: والله ما رؤياك برؤيا إبراهيم عليه السلام، ولا معبّرك بيوسف الصدّيق عليه السلام، أفبالأحلام الكاذبة تُضرب أعناق المؤمنين! فاستحيا المهدي وقال: اخرج عني، ثمّ صرفه وأبعده، الاعتصام ١/ ١٩١.

الباب الثالث

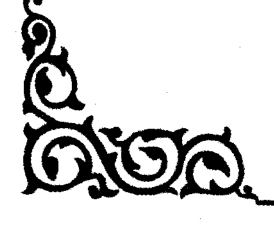
في

القطعي والظنّيّ في الاستدلال

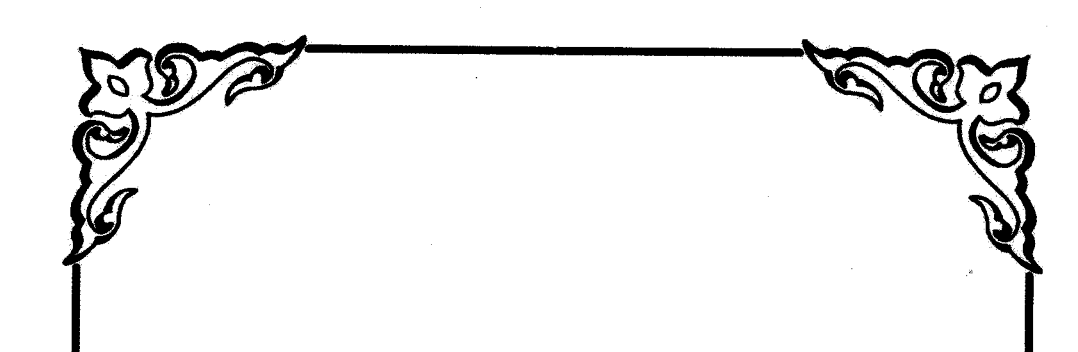
الفصل الأول: في دلالة الألفاظ.

الفصل الثاني: في القواعد الأصولية.

الفصل الثالث: في القواعد الفقهية.







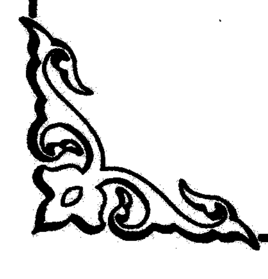
الفصل الأول: في دلالة الألفاظ

المبحث الأول: إفادة الألفاظ لمعانيها.

المبحث الثاني: في أنواع دلالات الألفاظ (الحنفية).

المبحث الثالث: في أنواع المفاهيم (المتكلمون).

المبحث الرابع: في البيان والتأويل.



المبحث الأول: إفادة الألفاظ لمعانيها

تحرير المسألة: هل الألفاظ في اللغة تفيد معانيها الموضوعة لها يقيناً أم ظناً ؟ للعلماء ثلاثة أقوال فيها:

القول الأول: أنّها تفيد القطع مطلقاً، ونقله الآمدي عن الحشوية[١]، فقالوا في ذلك: لا يُعلم شيءٌ بغير الكتاب والسنّة، وهو قول بعض الحنفية، قال السرخسي: «الموجب للعلم من الحجج الشرعية أنواع أربعة، كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ المسموع منه والمنقول عنه بالتواتر والإجماع»[٢].

القول الثاني: أنّها لا تفيد القطع مطلقاً، وممّن ذهب إلى ذلك:

■ الشاطبي: حيث يقول: «المعتمد بالقصد الأول الأدلّة الشرعية، ووجود القطع فيها على الاستعمال المشهور معدوم، أو في غاية الندور - أعني في آحاد الأدلة - » إلى أن يقول: «فإنّها إن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدّمات جميعها أو غالبها ظنّي، والموقوف على الظنّي لا بدّ أن يكون ظنياً»[٣] ثمّ يقول: «إنّ الأدلّة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلّة ظنيّة تضافرت على معنىً واحد حتى أفادت فيه القطع»[٤].

■ الأصفهاني: حيث يقول «الأدلّة السمعية لكونها ظنيّة يقع فيها التعارض»[٥].

---

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع ١/ ٢٧٢، والحشوية: لقبٌ لقّب به جماعةٌ من المبتدعة، وسُمّوا حشوية لأنّهم يحشون أحاديث لا أصل لها في الأحاديث المرويّة، وقيل هم مجسّمة والجسم محشو، وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه، والزنادقة استغلّوا ذلك فأطلقوا هذا على أهل الحديث ليبطلوا الأخذ بالحديث، انظر الملل والنحل ص ١٠٥.

(٢) أصول السرخسي ١/ ٢٧٩.

(٣) الموافقات ١/ ٣٥.

(٤) الموافقات ١/ ٣٦.

(٥) بيان المختصر ١/ ١٢.

■ الإسنوي: قال: «الإنصاف: أنّه لا سبيل إلى استفادة اليقين من الدلائل اللفظية، لأنّ الاستدلال بها موقوف على مقدّمات ظنيّة . . . . . نعم قد يفيد العلم عند انضمام قرينةٍ إليها»[١].

أدلّة القول الثاني:

(١) إنّ صحة الأدلّة اللفظية متوقفة على انتفاء الدليل القطعي المعارض، وانتفاء هذا الدليل مظنون، والمبنيّ على المظنون مظنون[٢].

(٢) إنّ قطعيّة الأدلّة اللفظية تتوقف على كون النحو واللغة والتصريف منقولة بالتواتر، وعلى إثبات عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار والنقل والتقديم والتأخير، وهذه الأمور ظنيّة، وخلاصة ذلك أنّ الاستدلال بالأدلّة اللفظية مبنيّ على مقدّمات ظنيّة، والمبنيّ على الظنيّ يكون ظنياً كذلك[٣].

مناقشة الأدلة:

١ـ مناقشة الدليل الأول:

■ إنّ الموقوف على المقدّمات الظنيّة قد يكون قطعياً، كما أنّنا نقطع بوجوب قطع يد السارق عند شهادة عدلين، مع أنّ صدقهما مظنون وليس مقطوعاً به، فليس هناك تلازمٌ بين ظنيّة المقدّمات والنتائج[٤].

■ إنّنا نقطع بأنّ الدليل العقلي الصحيح لا يمكن أن يعارض الدليل النقلي الصريح، ومن ثمّ نستفيد من الدليل النقلي القطع، دون أن نعوّل على انتفاء المعارض العقلي، فجزمنا بتوافقهما وعدم تعارضهما[٥].

■ إنّ الدليل العقلي دلّ على صدق الكتاب ووجوب الأخذ به على جهة القطع

---

(١) زوائد الأصول ص٢٣٥-٢٣٦.
(٢) المحصول ١/ ٤٩٣، الموافقات ١/ ٣٦.
(٣) المحصول ١/ ٦٩، الموافقات ١/ ٣٥، البحر المحيط ١/ ٣٨.
(٤) نفائس الأصول ١/ ١١٥٩.
(٥) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٩٠.

دلالةً عامة، وليس في الكتاب ما يدلّ على صحّة ما يُقال إنّه دليلٌ عقلي، فمعارضة ما يُظنّ أنّه دليلٌ عقلي للكتاب لا يقدح في قطعيته[١].

٢ـ مناقشة الدليل الثاني:

■ إنّ الدليل الثاني المذكور يتّجه إلى القطعيّة من حيث الدلالة، ولا يتّجه إلى القطعيّة من حيث الحجيّة والنقل.

■ ومع ذلك يمكن أن يُقال إنّ القطعي قد يُبنى على الظنّي، كوجوب عمل العاميّ قطعاً بقول المجتهد في المسألة مع عدم قطعه بصوابه، بل يغلب على ظنه[٢].

■ إنّ ورود هذه الاحتمالات ليس مبنياً على دليل، والاحتمال الذي لم يُبنَ على دليل لا يقدح في القطعية[٣].

■ إنّ ألفاظ الأدلّة الشرعية متداولة مشهورة، نقطع بأنّها موضوعة لمسمّياتها المعهودة، كقطعنا بأنّ المراد من السماء والأرض لم يتغير من زمن النبوة إلى يومنا هذا[٤].

■ إنّ بعض اللغة قد نُقل تواتراً، ونجزم فيه بنفي الأمور المذكورة، وما كان كذلك فهو مفيد للقطع بلا احتمال[٥].

القول الثالث: أنّ الأدلّة اللفظية قد تفيد القطع في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه، أو متواترة نُقلت إلينا تدلّ على انتفاء الاحتمالات، وقد ذهب كثيرٌ من العلماء إلى هذا القول:

■ فمن الشافعية: الآمدي حيث يقول: «إنكار القطع في اللغات على الإطلاق يفضي إلى إنكار القطع في جميع الأحكام الشرعية، لأنّ مبناها على الخطاب

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٩٠.
(٢) نفائس الأصول ١/ ١١٥٩.
(٣) تشنيف المسامع ١/ ٣٢٥.
(٤) المحصول ١/ ٧٥.
(٥) التوضيح ١/ ١٢٩، البحر المحيط ١/ ٣٩.

بالألفاظ اللغوية ومعقولها، وذلك كفرٌ صراح»[١] وقال العضد الإيجي: «والحق أنّها تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدلّ على انتفاء الاحتمالات، فإنّا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما زمن الرسول ﷺ في معانيها التي تُراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطة»[٢].

■ ومن الحنفية: صدر الشريعة حيث يقول: «ومن ادّعى أن لا شيء من التركيبات بمفيدٍ للقطع بمدلوله، فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد، فما هو إلّا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة» ويقول: «وأيضاً قد نعلم بالقرائن القطعية أنّ الأصل هو المراد، وإلّا تبطل فائدة التخاطب وقطعيّة المتواتر أصلاً»[٣].

■ ومن المالكية: القرافي حيث يقول: «والألفاظ اللغوية قد تفيد القطع، وإنكار ذلك قدحٌ في قواطع الكتاب والسنّة، وهو بين كفرٍ وبدعة»[٤].

■ ومن الحنابلة: ابن النجار حيث يقول: «والأدلّة النقلية قد تفيد اليقين فتفيد القطع بالمراد، قال في شرح التحرير: وهذا الصحيح الذي عليه أئمة السلف وغيرهم»[٥].

رأي الرازي في المسألة ومناقشته: ونظراً لأهميّة هذه المسألة توسعت بها، إذ الشرائع كلّها مترتبة على إثباتها، لأنّ نفيها يفضي إلى عدم القطع في جميع الأحكام الشرعية، ولأنّ الشريعة مبناها على الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها، ولمّا كان الرازي أبرز من بحث في هذه المسألة من الأصوليين، كان لا بدّ أن أقف على رأيه، ولأنّ المسألة المذكورة تنجلي تماماً بأدلتها بما أورده الرازي وبما نوقش به، وذلك بما جاء في كتابيه (المطالب العالية) و (المحصول)، فقد قال في (المطالب

---

(١) الإحكام ٢/ ١٦٣.
(٢) المواقف في علم الكلام للعضد الإيجي ص ٤٠.
(٣) التوضيح ١/ ١٢٨.
(٤) نفائس الأصول ٣/ ٤٥.
(٥) شرح الكوكب المنير ١/ ٣٩٢.

العالية) ما نصّه: «إنّ التمسّك بالدلائل اللفظية موقوفٌ على أمورٍ عشرة، وكلّ واحدٍ منها ظنّي، والموقوف على الظنّي ظنيٌّ، ينتج أنّ التمسك بالدلائل الظنيّة لا يفيد إلّا الظنّ، ولنبيّن تلك الأمور العشرة:

فالأول: إنّ التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على نقل مفردات اللغة ونقل النحو والتصريف، لكن رواية هذه الأشياء تنتهي إلى أشخاص قليلين لا يمتنع في العرف إقدامهم على الكذب، ومثل هذه الرواية لا تفيد إلّا الظنّ.

الثاني: إنّ التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على عدم الاشتراك، يحتمل أن يكون المراد من كلّ واحدٍ من تلك الألفاظ المفردة أمراً آخر غير ما تصوّرناه، وعلى ذلك التقدير يكون المراد من المركب أمراً آخر غير ما فهمناه، لكنّ عدم الاشتراك مظنون.

الثالث: ويتوقف أيضاً على أنّ الأصل في الكلام الحقيقة، لأنّه كما يُستعمل اللفظ في حقيقته فقد يُستعمل في مجازه، فلو لم نَقل: الأصل في الكلام الحقيقة، فربما كان المراد بعض مجازاته، وحينئذٍ يتغير المعنى، لكنّ عدم المجاز مظنون.

الرابع: ويتوقف على عدم الإضمار وعدم الحذف، بدليل أنّ الإضمار والحذف واردان في كتاب الله تعالى، أمّا الحذف فكثير منه قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [الأنعام: ١٥١] وكلمة (لا) محذوفة، لأنّه تعالى لم يُحرّم علينا أن لا نشرك به، وإنّما حرّم علينا أن نشرك به، ومنها قوله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۝١﴾ [القيامة: ١] وكلمة (لا) محذوفة والتقدير: أقسم بيوم القيامة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝٩٥﴾ [الأنبياء: ٩٥] وكلمة (لا) ههنا محذوفة، وإلّا لكان يجب رجوعهم إلى الدنيا، وهذا باطلٌ بالإجماع، فكان التقدير وحرامٌ على قريةٍ أهلكناها أنّهم يرجعون، وأمّا الإضمار فكثير، منها ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الكهف: ٥٧] والتقدير: لئلّا يفقهوه، لأنّ تأثير الأكنّة في أن لا يفقه لا في أن يفقهه، ومنها قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء: ١٧٦] قال بعضهم التقدير: يبين الله لكم لئلّا تضلوا، وبالجملة فالقرآن مملوء من الحذف والإضمار، بحيث ينقلب النفي إثباتاً

والإثبات نفياً كما أوردناه في الأمثلة، وإذا كان الأمر كذلك كان عدم الحذف وعدم الإضمار مظنوناً لا معلوماً.

الخامس: ويتوقف أيضاً على عدم التقدير والتأخير، لأنّ بسببهما يتغير المعنى، لكن عدمهما مظنون.

السادس: ويتوقف على عدم المخصص، فإنّ أكثر عمومات القرآن والسنّة مخصوص، فعدم كون العام مخصوصاً مظنون لا معلوم، ومثاله قوله تعالى: ﴿هُوَ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] فهذا إنّما يدلّ على أنّه تعالى خالق لأعمال العباد، ولو علمنا أنّ هذا العموم غير مخصوص في أفعال العباد، لأنّ بتقدير أن يكون قد وُجد ما يدلّ على كونه مخصوصاً لم يكن التمسك به إلّا أنّ عدم المخصص مظنون لا معلوم.

السابع: ويتوقف على عدم المعارض النقلي، لأنّ الدلائل اللفظية قد يقع فيها التعارض، ويُصار فيها إلى الترجيحات التي لا تفيد إلّا الظنّ.

الثامن: ويتوقف على سلامتها عن المعارض العقلي، وإنّ آيات التشبيه كثيرة، لكنّها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية القطعية لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها فكذا ههنا، وأيضاً فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل، لا يمكن تصديقهما معاً، وإلّا لزم تصديق النقيضين، ولا تكذيبهما، وإلّا لزم رفع النقيضين، ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية، لأنّ النقل لا يمكن التصديق به إلّا بالدلائل العقلية، فترجيح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل، ولمّا كان العقل أصلاً للنقل كان الطعن في العقل موجباً للطعن في العقل والنقل معاً، وإنّه محال، فلم يبق إلّا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية على التأويل فثبت بهذا أنّ الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقلي، إلّا أنّ ذلك مظنونٌ لا معلوم.

التاسع: وهو أنّ الدليل النقلي إمّا أن يكون قاطعاً في متنه ودلالته أو لا يكون كذلك، أمّا القاطع في المتن فهو الذي عُلم بالتواتر اليقيني صحته، وأمّا القاطع في دلالته فهو الذي حصل اليقين بأنّه لا يحتمل معنىً آخر سوى هذا الواحد، فنقول:

لو حصل دليلٌ لفظي بهذه الشرائط، لوجب أن يعلن كلّ العقلاء صحة القول بذلك المذهب، مثاله: إذا استدللنا بآية أو بخبر على أنّ الله تعالى خالق لأعمال العباد، فهذا إمّا يتمّ لو كانت تلك الآية وذلك الخبر مروياً بطريق التواتر القاطع، وأن تكون دلالة تلك الآية وذلك الخبر على هذا المظنون غير محتمل البتة لوجهٍ آخر احتمالاً راجحاً أو مرجوحاً وإلّا لصارت تلك الدلائل ظنيّةً، ولو حصل دليلٌ سمعي لهذا الشرط لوجب أن يعرف كلّ المسلمين صحة ذلك المطلوب بالضرورة من دين محمد ﷺ، ولو كان الأمر كذلك لما اختلف أهل الإسلام في هذه المسألة مع إطباقهم أنّ القرآن حجة، ولمّا لم يكن الأمر كذلك علمنا أنّ شيئاً من هذه الآيات لا يدلّ على هذا المطلوب دلالةً قطعيةً يقينية، بل كلّ آية يتمسك بها أحد الخصمين فإنّه لا بدّ وأن يكون محتملاً لسائر التأويلات، ولا يمكننا دفع تلك التأويلات إلّا بالترجيحات الظنيّة والمدافعات الإقناعية، ومعلومٌ أنّ كلّ ذلك يفيد الظنّ.

العاشر: أنّ دلالة ألفاظ القرآن الكريم على هذا المطلوب إمّا أن تكون دلالةً مانعةً من النقيض، أو غير مانعة منه، والأول باطل، أمّا الأول: فلأنّ الدلائل اللفظية وضعية، والوضعيات لا تكون مانعةً من النقيض، وأمّا الثاني: فلأنّ هذه الدلائل لو كانت مانعةً من النقيض لكان الصحابة والتابعون أولى الناس بالوقوف عليها والإحاطة بمعانيها، لأنّهم كانوا أرباب تلك اللغة، ولو كان الأمر كذلك لما وقع الاختلاف في هذه المسألة قديماً وحديثاً بين أمّة محمدٍ ﷺ، فثبت أنّ دلالة هذه الألفاظ على هذه المطالب ليست دلائل قاطعة مانعة عن النقيض، بل هي محتملة للنقيض، ومتى كان الأمر كذلك كانت دلالة الدلائل اللفظية ليست إلّا ظنيّة، فثبت بهذه الوجوه العشرة أنّ الدلائل اللفظية لا تفيد إلّا الظنّ، وظاهرٌ أنّ هذه المسألة يقينية، والتمسك بالدليل الظنّي في المطلوب اليقيني باطلٌ قطعاً»[1].

وقال الرازي في (المحصول): «المسألة الثالثة: في أنّ الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع أم لا؟.

(١) المطالب العالية ٩/١١٣ وما بعدها.

منهم من أنكره وقال: إنّ الاستدلال بالأدلّة اللفظية مبنيٌ على مقدّمات ظنيّة، والمبنيّ على المقدّمات الظنيّة ظنيّ، فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلّا الظنّ، وإنّما قلنا: إنّه مبنيٌ على مقدّمات ظنيّة، لأنّه مبنيٌ على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والإضمار والتخصيص، والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض، أمّا بيان أنّ نقل اللغات ظنيّ، فلأنّ المرجع فيه إلى أئمة اللغة، وأجمع العقلاء على أنّهم ما كانوا بحيث يُقطع بعصمتهم فنقلهم لا يفيد إلّا الظنّ، وأمّا النحو والتصريف فالمرجع في إثباتهما إلى أشعار المتقدمين، إلّا أنّ التمسك بتلك الأشعار مبني على مقدّمتين ظنيتين:

إحداهما: أنّ هذه الأشعار رواها الآحاد، ورواية الآحاد لا تفيد إلّا الظنّ، وأيضاً إنّ الذين رووها روايتهم مرسلةٌ لا مسندة، والمرسل غير مقبول عند الأكثرين إذا كان خبراً عن رسول الله ﷺ، فكيف إذا كان خبراً عن شخص لا يؤبه له ولا يُلتفت إليه؟!

وثانيهما: هب أنّه صحّ هذا الشعر عن هذا الشاعر، لكن لِمَ قلت: إنّ ذلك الشاعر لا يلحن؟ أقصى ما في الباب أنّه عربيّ، لكنّ العربيّ قد يلحن في العربية، كما أنّ الفارسي قد يلحن كثيراً في الفارسيّة، والذي يؤيّد هذا الاحتمال أنّ الأدباء لحّنوا أكابر شعراء الجاهلية كامرئ القيس[1] وطرفة[2] ولبيد[3]، وإذا كانوا معترفين

---

(١) امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث الكِندي، من بني آكل المرار، واختلف في اسمه فقيل مليكة وقيل عدي، أشهر شعراء العربية ومن أصحاب المعلّقات، يمانيّ الأصل، خاله المهلهل الذي لقّنه الشعر وهو صغير، اشتُهر بالشرب والطرب واللهو، ثمّ طالب بملك ودم أبيه ولقّب بالملك الضليل، مات في بلاد الروم ٨٠ ق.هـ تقريباً، وقيل كان يدين بالمزدكية، انظر الأعلام ٢/ ١١.

(٢) أبو عمرو، طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد البكري الوائلي، شاعر جاهلي، من طبقتهم الأولى ومن أصحاب المعلّقات، ولد ببادية هجر، واتصل بالملك عمرو بن هند، وأوعز بقتله فقُتل وهو شاب بعُمان ٦٠ ق.هـ تقريباً، انظر الأعلام ٣/ ٢٢٥.

(٣) أبو عقيل، لبيد بن ربيعة بن مالك العامري، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية من أصحاب المعلّقات، من أهالي عالية نجد، وفد على النبي ﷺ وثبتت صحبته، وترك الشعر وحفظ شيئاً من القرآن، سكن الكوفة، توفي ٤١هـ، انظر الأعلام ٥/ ٢٤٠.

بأنّهم قد لحنوا، فكيف يجوز التعويل في تصحيح الألفاظ وإعزابها على قولهم ؟ ذكر القاضي أبو الحسن علي بن عبدالعزيز الجرجاني في الكتاب الذي صنّفه في الوساطة بين المتنبي[(١)] وخصومه أنّ امرأ القيس أخطأ في قوله:

يـا راكـبـاً بـلّـغَ إخـوانَـنـا مَـنْ كـان مـن كِـنـدةَ أو وائـلِ[(٢)]

فنصب (بلّغَ)

وفي قوله:

فـالـيومَ أشربْ غيرَ مستحقبٍ إثـمـاً مـن الله ولا واغـلِ[(٣)]

فسكّن (أشربْ)

وفي قوله:

لـهـا مـتـنـان خَـظَـاتـا كَما أكَبّ على ساعديه النَمِرْ[(٤)]

فأسقط النون من خاظاتان بغير إضافة، وقول لبيد:

تـرّاكُ أمْـكِـنـةٍ إذا لـم أَرْضـهـا أوْ يرتبطْ بعضَ النفوس حِمامُها[(٥)]

فسكّن (يرتبطْ) ولا عمل للَمْ به.

وقول طرفة:

قـد رُفـع الـفَـخُّ فـمـاذا تَـحـذري[(٦)]

---

(١) أبو الطيّب، أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبدالصمد الكندي الكوفي، من فحول شعراء العربية، صاحب المعاني المبتكرة والأمثال السائرة، ولد بالكوفة ورحل إلى الشام وتنبأ ببادية السماوة، ثمّ تاب ورجع، وتنقل في البلاد يبتغي ولايةً، يمتدح الملوك والأمراء، وهجا كثيراً منهم بعد إياسه منهم، قتل في أحد أسفاره بسبب هجائه بالنعمانية من قرى السواد ٣٥٤هـ، وله ديوان تبارى النقاد والأدباء بشرحه، انظر الأعلام ١/ ١١٥.

(٢) انظر البيت في ديوان امرئ القيس بتحقيق أبي الفضل إبراهيم ص ٢٥٨.

(٣) انظر البيت في ديوان امرئ القيس بتحقيق أبي الفضل إبراهيم ص ١٥٢، العقد الفريد ٥/ ٣٥٦.

(٤) انظر البيت في ديوان امرئ القيس بتحقيق أبي الفضل إبراهيم ص ٨١، شرح المفصل ٩/ ٢٨، والمتن: ما صلب من الأرض وارتفع، القاموس المحيط ٤/ ٢٦٩، وخظا لحمه خظواً كسمواً، اكتنز، والخظوان محرّكة: من ركب بعضُ لحمه بعضاً، القاموس المحيط ٤/ ٤٢٣.

(٥) انظر البيت العقد الفريد ٥/ ٣٥٦، الشعر والشعراء ١/ ٩٨.

(٦) بيتٌ من مقطوعة رجزٍ لطرفة بن العبد

=

فحذف النون.

وقول الأسدي(١):

كـنّـا نـرقـعْـهـا فـقـدْ مُـزّقـت ... واتّـسـعَ الـخـرقُ عـلـى الـرّاقـع(٢)

فسكّن (نرقّع)

وقول الفرزدق(٣):

وعَضُّ زمانٍ يا ابنَ مروانَ لم يدَعْ ... من المالِ إلّا مُسحتاً أو مُجَلَّفُ(٤)

فضمّ مجلّف.

وقول ذي الخرق الطهوي(٥):

يقول الخنا وأبغضُ العجمِ ناطقاً ... إلى ربِّنا صوتُ الحمارِ اليُجَدَّعُ(٦)

فأدخل الألف واللام على الفعل.

= يـا لـك مـن قـنـبـرة بـمـعـمـر ... خـلا لـك الـجـو فـبـيـضـي واصـفـري
ونـقّـري مـا شـئـت أن تـنـقـري ... قـد رحـل الـصـيـاد عـنـك فـأبـشـري
ورفـع الـفـخ فـمـاذا تـحـذري ... لا بُـدّمـن صـيـدك يـومـاً فـاصـبـري
انظر الشعر والشعراء ١/ ١٨٨.

(١) الأسْدي أو الأزدي، نسبة إلى (أزد) أو إلى (أسد)، واسمه أزد بن الغوث بن نابت بن مالك ابن زيد بن كهلان، من القحطانية، جدٌ جاهليٌ يماني قديم، وانقسم بنوه إلى ثلاثة أقسام: أزد شنوءة، وأزد السراة، وأزد عُمان، ومن سلالته الأنصار، انظر الأعلام ١/ ٢٩٠.

(٢) انظر البيت في جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري ١/ ١١٣.

(٣) أبو فراس، همّام بن غالب بن صعصعة التميمي الداري، شاعر من أهل البصرة، لشعره عظيم الأثر في اللغة، فقد قيل: لولا شعر الفرزدق لذهب ثلث لغة العرب، أخباره كثيرة مع جرير والأخطل، وكان لشرفه لا ينشد إلا جالساً، توفي ببادية البصرة ١١٠هـ وانظر الأعلام ٨/ ٩٣.

(٤) انظر الشعر والشعراء ١/ ٨٩، العقد الفريد ٦/ ٢٠٨.

(٥) اختلف في اسمه، فقيل خليفة بن حمل بن عامر، وقيل قرط، وقيل ذو الخرق بن قرط الطهوي أخو بني سعيدة بن عوف بن مالك، شاعر فارس جاهلي قديم، تاج العروس ٦/ ٣٢٨.

(٦) انظر البيت في تهذيب اللغة ١٥/ ٤٦٣.

وقول رؤبة[(١)]:

أقفرتِ الوعثاءُ والعَثاعِثُ مِنْ بَعدِهِم والبُرَقُ البَرارِثُ[(٢)]

وإنّما هي البراث جمع بَرْث وهي الأماكن السهلة من الأرض.

وقوله

قد شفّها اللّوحُ بمازُولٍ ضَيَقْ[(٣)]

ففتح الياء فهذه وأمثالها كثيرة.

وجرى بين الفرزدق وعبدالله بن إسحق الحضرمي[(٤)] في إقوائه[(٥)] ولحّنه في قوله:

فلو كان عبدُالله مولًى هجوتُه ولكنَّ عبدَاللهِ مولى مَواليا[(٦)]

ففتح الياء من (مواليا) في حال الجر.

وجرى له مع عنبسة الفيل النحويّ[(٧)] حتى قال فيه:

لقد كان في معْدَانَ للفيلِ شاغلٌ لِعَنْبَسَة الرّاوي عَليّ القصائدا[(٨)]

---

(١) أبو الجحّاف، رؤبة بن عبدالله العجّاج بن رؤبة التميمي السعدي، راجز من الفصحاء المشهورين، إمام في اللغة مات في البادية ١٤٥هـ، له ديوان رجز، انظر الأعلام ٣/ ٣٤.

(٢) انظر البيت في لسان العرب ٨/ ١٤٣.

(٣) البيت من أرجوزة لرؤبة في وصف الحُمُر الوحشية، انظر الشعر والشعراء ٢/ ٥٩٨، ومعنى شفّها: جهدها، واللوح: العطش، ومأزول: مكان ضيّق..

(٤) والصحيح: عبدالله بن أبي إسحق الزيادي الحضرمي، نحوي من أهل البصرة، أخذ عنه كبار النحويين كأبي عمرو بن العلاء والأخفش، توفي ١١٧هـ، انظر الأعلام ٤/ ٧١.

(٥) الإقواء: اختلاف حركة الروي بالضم والكسر، انظر المعيار في أوزان الأشعار لابن السرّاج ص ١٠٧.

(٦) هذا البيت للفرزدق، بسبب أنّ عبدالله بن أبي إسحق لحّنه في شعره، فهجاه الفرزدق بهذا البيت، فقال عبدالله: قولوا للفرزدق لحنت في هذا البيت أيضاً، وكان عليك أن تقول (مولى موالٍ)، وهذا البيت في الشعر والشعراء ١/ ٨٩ وأوضح المسالك ٤/ ١٤٠.

(٧) عنبسة بن معدان مولى مهرة، أخذ النحو عن أبي الأسود الدؤلي، ولقب بمعدان الفيل لأنّ أباه معدان كان يربي فيلة أعطاه إياها زياد بن أبيه، وكان عنبسة يفضّل جريراً على الفرزدق فهجاه الفرزدق بهذه الأبيات، انظر معجم الأدباء ١٦/ ١٣٣.

(٨) انظر البيت في معجم الأدباء ١٦/ ١٣٤، الحيوان للجاحظ ٧/ ٨٣.

وكان القدماء يتبعون أشعار الأوائل من لحنٍ وغلطٍ وإحالةٍ وفسادِ معنى، قال الأصمعي[١]

في الكميت[٢] إنّه جرمقانيٌ[٣] من جرامقة الشام، لا يُحتجّ بشعره، وأنكر من شعر الطِرِمّاح[٤]، ولحّن ذا الرِمّة[٥]، ثمّ إنّ القاضي علي بن عبد العزيز[٦] طوّل في هذا المعنى، وفي هذا القدر كفاية، ومن أراد الاستقصاء فليراجع هذا الكتاب.

وعند هذا نقول: المرجع في صحّة اللغات والنحو والتصريف إلى هؤلاء الأدباء واعتمادهم على تصحيح الصحيح منها، أو إفساد الفاسد على أقوال هؤلاء الأكابر من شعراء الجاهلية والمخضرمين، إذا كان الأدباء قدحوا فيهم وبيّنوا لحنهم وخطأهم في اللفظ والمعنى والإعراب، فمع هذا كيف يمكن الرجوع إلى قولهم والاستدلال بشعرهم؟.

أقصى ما في الباب أن يُقال: هذه الأغلاط نادرة، والنادر لا عبرة به، لكنّا نقول: النادر لا يقدح في الظنّ، لكن لا شكّ أنّه يقدح في اليقين، لقيام الاحتمال

(١) أبو سعيد، عبدالملك بن قُريب بن علي بن أصمع الباهلي، راوية العرب، وأحد أئمة اللغة والشعر والأدب، اشتُهر بتطوافه بالبوادي وأخذه عن أهلها، يجمع الطرائف والملح والنوادر، وكان قوي الحافظة، توفي بالبصرة ٢١٦هـ، ومن آثاره (الأضاد) و(خلق الإنسان) و(الأصمعيات) وغيرها وهي كثيرة، انظر الأعلام ٤/ ١٦٢.

(٢) أبو المستهلّ، الكميت بن زيد بن خُنيس الأسدي، شاعر الهاشميين في عصر الأمويين، من أهل الكوفة، كان متعصباً لآل البيت وللمضرية، قيل فيه: كان خطيب بني أسد، وفقيه الشيعة، وكان فارساً شجاعاً سخياً رامياً لم يكن في قومه أرمى منه، توفي ١٢٦هـ، من آثاره (الهاشميات) انظر الأعلام ٥/ ٢٣٣.

(٣) والجرموق: ما يُلبس فوق الخف، والجرامقة: قومٌ من العجم صاروا بالموصل في أوائل الإسلام، الواحد جرمقانيّ، انظر القاموس المحيط ٣/ ٢١٧.

(٤) الطرمّاح بن حكيم بن الحكم الطائي، شاعرٌ إسلامي من الفحول، ولد ونشأ في الشام وانتقل إلى الكوفة، وذهب مذهب الأزارقة، توفي ١٢٥هـ، انظر الأعلام ٣/ ٢٢٥.

(٥) أبو الحارث، غيلان بن عقبة بن نُهيس بن مسعود العدوي، شاعر من فحول الطبقة الثانية، كان قصيراً يميل إلى السواد، أكثر شعره تشبيب وبكاء أطلال، كان مقيماً بالبادية، توفي بأصبهان على الراجح ١١٧هـ، انظر الأعلام ٥/ ١٢٤.

(٦) القاضي الجرجاني.

في كلّ واحد من تلك الألفاظ والإعرابات أنّه من ذلك اللحن النادر، فثبت أنّ المقصد الأقصى في صحّة اللغة والنحو والتصريف الظنّ.

الظنّ الثاني: عدم الاشتراك، فإنّ بتقدير الاشتراك يجوز أن يكون مراد الله تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي اعتقدناه، لكنّ نفي الاشتراك ظنّي.

الظنّ الثالث: عدم المجاز، فإنّ حمل اللفظ على حقيقته إنّما يتعيّن لو لم يكن محمولاً على مجازه، لكنّ عدم المجاز مظنون.

الظنّ الرابع: أنّه لا بدّ من عدم النقل، فإنّ بتقديرٍ أن يُقال: الشرع أو العرف نقله من معناه اللغوي إلى معنىً آخر، كان المراد هو المنقول إليه لا ذلك الأصل.

الظنّ الخامس: إنّه لا بدّ من عدم الإضمار، فإنّه لو كان الحق هو لكان المراد هو ذلك الذي يدلّ عليه اللفظ بعد الإضمار، لا هذا الظاهر.

الظنّ السادس: عدم التخصيص، وتقريره ظاهر.

الظنّ السابع: عدم الناسخ، ولا شكّ في كونه محتملاً في الجملة،وبتقدير وقوعه لم يكن الحكم ثابتاً.

الظنّ الثامن: عدم التقديم والتأخير، ووجهه ظاهر.

الظنّ التاسع: نفي المعارض العقلي، فإنّه لو قام دليلٌ قاطعٌ عقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل، فالقول بهما محال، لاستحالة وقوع النفي والإثبات، والقول بارتفاعهما محال لاستحالة عدم النفي والإثبات، والقول بترجيح النقل على العقل محال لأنّ العقل أصل النقل، فلو كذبنا العقل لكنّا كذبنا أصل النقل، ومتى كذبنا أصل النقل فقد كذبنا النقل، فتصحيح النقل بتكذيب العقل يستلزم تكذيب النقل، فعلمنا أنّه لا بدّ من ترجيح دليل العقل، فإذا رأينا دليلاً نقلياً فإنّما يبقى دليلاً عند السلامة من هذه الوجوه التسعة، ولا يمكن العلم بحصول السلامة عنها إلّا إذا قيل: بحثنا واجتهدنا فلم نجدها، لكنّا نعلم أنّ الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد إلّا الظنّ.

فإن قلتَ: المكلّف إذا سمع دليلاً نقلياً، فلو حصل فيه شيء من هذه المطاعن لوجب في حكمة الله أن يطلعه على ذلك، قلتُ: القول بالوجوب على الله تعالى

مبنيٌ على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد تقدّم القول فيها سلّمنا، ولكنّنا نقطع بأنّه لا يجب على الله أن يطلعه على ذلك، لما أنّا نجد كثيراً من العلماء يسمعون آيةً أو خبراً، مع أنّهم لا يعرفون ما في نحوها ولغتها وتصريفها من الاحتمالات التسعة التي ذكرناها، وإنكار ذلك مكابرة، ولو كان ذلك واجباً لما كان الأمر كذلك فعلمنا ضعف هذا العذر، وفيه وجوهٌ أخَر من الفساد ذكرناها في الكتب الكلامية، واعلم أنّ الإنصاف أنّه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلّا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواءٌ كانت تلك القرائن مشاهدة أو منقولة إلينا بالتواتر»[(١)] هذا كلام الرازي وهو في غاية الخطورة فكان لا بُدّ من الردّ عليه، وكان القرافي وهو الذي شرح المحصول في (نفائس الأصول) من أبرز من ردّ عليه وناقشه فيه فقد قال القرافي ما نصّه: «المسألة الثالثة: في أنّ الاستدلال بالأدلّة اللفظية مبنيٌ على مقدّمات ظنيّة، والمبنيّ على المقدّمات الظنيّة لا يفيد إلّا الظنّ[(٢)]، قلنا: على هذه العبارة مناقشة فإنّ الموقوف على المقدّمات الظنيّة قد يكون قطعياً، بل الموقوف على الشكّ قد يكون قطعياً، يدلّ على ذلك صور:

أحدها: أنّ الأحكام الشرعية كلّها قطعيّة مع أنّها موقوفة على مقدّمات ظنيّة، ولكن إذا قال: الإجماع عند ظنّ المجتهد هذا حكم الله تعالى، قطعنا بأنّه حكم الله تعالى لإخبار المعصوم به.

وثانيها: إذا قال الله تعالى: متى ظننتم وجود زيدٍ في الدار فاعلموا أنّي قد أوجبت عليكم ركعتين، فمتى حصل ذلك الظنّ قطعنا بوجوب الركعتين علينا لإخبار الله تعالى بذلك.

وثالثها: قوله ﷺ: «إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلّى ثلاثاً أو أربعاً فليجعلها ثلاثاً»[(٣)]، وليضف إليها ركعةً أخرى، قطعنا عند الشكّ بوجوب الركعة

---

(١) المحصول ١/ ١٧٢ وما بعدها.

(٢) هذا كلام الرازي في المحصول.

(٣) هذا الحديث ذُكر بالمعنى، وأخرجه بنحوه أحمد (١٦٥٦) عن ابن عباس، وأخرجه مسلم (٥٧١) عن أبي سعيد الخدري بلفظ: (إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلّى ثلاثاً أم أربعاً فليطرح الشكّ وليبن على ما استيقن ثمّ يسجد سجدتين قبل أن يسلّم).

علينا، وكذلك إذا شككنا هل طلع هلال شوال أم لا ؟ وجب علينا الصوم لأجل هذا الشك، وإن كنّا في نفس الأمر قد أكملنا الشهر وكذلك إذا اختلطت أخته من الرضاع بأجنبيّة، أو طعامٌ نجسٌ بطاهر، أو ميتة بمذكّاة، فإنّا نقطع بتحريم ذلك عند الشكّ.

ورابعها: إذا أشهدت البيّنة عند الحاكم وانتفت الريبة وجميع الموانع الشرعية وحصل له الظنّ المعتبر قطعاً، وقطع بوجوب الحكم عليه، حتى لو جحد وجوبه كفّرناه، ففي هذه الصور كلّها القطع متوقفٌ على غير قطعيّ، وما لزم من ذلك عدم القطع بالمطلوب، وإنّما الذي نذكره مخصوصٌ بما يتوقف على ظنٍ ليس له مدركٌ غيره، أو يكون الدليل جزؤه ظنيّ وجزؤه قطعيّ فيكون ظنياً، وقد تقدّم في إثبات كون الأحكام معلومة الفرق بين المطلوب يتوقف على مقدّمتين ظنيّة وقطعيّة، وبين المطلوب يدلّ عليه دليلان قطعي وظنّي أن يكون قطعياً.

قوله: (اللغوي قد يلحن) قلنا: لا نسلّم، وجميع ما وقع لهم قد خرّجه الأدباء على قواعد صحيحة.

قوله: (نصب بلّغَ مع أنّه فعل أمرٍ يتعيّن جزمه) قلنا: من قواعد الإعراب أنّ ضرورة الشعر تبيح ما لا تبيحه سعة الكلام، فإذا فعل الشاعر ما أجازته العرب في الضرورة لا يُقال إنّ ذلك الشاعر أخطأ، بل فعل ما هو جائز له صواب، فلا حرج حينئذٍ ولا انتقاد، والتحريك ههنا وقع لضرورة وزن البيت، وقد نصّ جماعةٌ من النحاة على أنّ الذي يجوز للشاعر نحو ثلاثين موضعاً مسطورة هناك، منها تحريك الساكن، وتسكين المتحرك، وهذا منه.

قوله: (فاليوم أشرب غير مستحقبٍ إثماً من الله ولا واغلِ) فسكّن أشرب، قلنا: قال سيبويه[1] وأبو علي الفارسي[2]: القاعدة العربية جواز تسكين وسط

---

(١) أبو بشر، عمرو بن عثمان، إمام النحاة، ولد في شيراز ونشأ بالبصرة، أخذ النحو عن الخليل ويونس بن حبيب وألف كتابه في النحو الذي بقي مرجعاً للنحاة في العصور الإسلامية، وحظي باهتمام النحاة شرحاً وتعليقاً، توفي شاباً بشيراز ١٨٠هـ، ومعنى سيبويه بالفارسية (رائحة التفاح) انظر الأعلام ٥/ ٨١.

(٢) الحسن بن أحمد بن عبدالغفار الفارسي، أحد أئمة العربية ولد في فسا من فارس، وارتحل إلى بغداد ثمّ حلب ثمّ عاد إلى فارس فصحب عضد الدولة البويهي، وصنّف له كتاب الإيضاح =

الكلمة، سواءٌ أكان أوّلها مضموماً نحو (أُسد)، أو مفتوحاً نحو (عَضد)، أو مكسوراً نحو (إبِل)، وكذلك (كَتِف وكِتْف)، ويجرون المنفصل مجرى المتصل، فيتخيلون آخر كلمة وأول أخرى أنّ الجميع كلمةٌ واحدة، فيفعلون ذلك، فيأخذ الراء والباء من (أشرب)، والغين من (غير)، فيصير (ربغ) على وزن (عضد)، فكما يقولون (عضد) بتسكين الوسط يقولون (ربغ)، فلذلك سكّن الباء المتحرّكة متوسطة في كلمةٍ واحدة، فهذه قواعد عربية لم يخرج عنها الشاعر.

قوله (فسكّن يرتبط) قلنا: هو مثل ما تقدّم في (أشرب)، فتحلّ الباء من (بعض النفوس) مع الباء والطاء من (يرتبط)، فسكّن الوسط على القاعدة المتقدّمة.

وقوله: (قد وقع الفخّ فماذا تحذري) فحذف النون، قلنا: قد نقل ابن خروف[1] في شرح سيبويه بأنّ حذف النون التي هي علامة الإعراب في المفردة والتثنية والجمع يجوز في سعة الكلام.

ونُقل أنّ عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ في قتلى بدرٍ لمّا ناداهم: (كيف يسمعوا وقد أفنوا)[2] وأصله يسمعون، وإذا جاز الحذف في السعة فأولى في الشعر، فلا لحن حينئذٍ.

قوله: (وعضُّ زمانٍ يا ابنَ مروانَ لم يدع من المال إلّا سحتاً أو مُجلَّف) فضمّ مجلّف، قلنا: ذكر النحاة في رفع مجلف وجوهاً: أحدها: أنّه مرفوع على أنّه خبر مبتدأ، أو مبتدأ وخبره محذوف تقديره: (لم يبق) أو فاعل بفعل مضمر تقديره (لم يبق مجلف) دلّ على ذلك (لم يدع).

= في العربية، اتُهم بالاعتزال، له شعر قليل توفي ببغداد ٣٧٧هـ، من آثاره (التذكرة) و(تعاليق سيبويه) و(الشعر) و(الحجة) في علل القراءات وكتب كثيرة غيرها، انظر الأعلام ٢/ ١٧٩.

(١) أبو الحسن، علي بن محمد بن علي بن محمد الحضرمي، عالم بالعربية، أندلسي من أهل إشبيلية، كان يكثر التنقل، توفي بإشبيلية ٦٠٩هـ، ومن آثاره (شرح كتاب سيبويه) و(شرح الجمل للزجاجي) انظر الأعلام ٤/ ٣٣٠.

(٢) الحديث في صحيح مسلم (٢٨٧٤) عن أنس بن مالك بلفظ: (قال عمر: كيف يسمعوا وأنّى يجيبوا وقد جيّفوا).

قوله: (يقول الخنا وأبغضُ العجم ناطقاً إلى ربنا صوتُ الحمار اليُجدَّعُ) قلنا: الألف واللام تكون في المصنّفات بمعنى (الذي) و (التي)، نحو القائم والقائمة، أي: الذي قام والتي قامت، والقاعدة أنّ الصلة في الموصول قد تكون جملة فعلية، فلما دعت الضرورة لوزن البيت مع هذا التخيل جاز ذلك في الشعر، ففي هذه المواضع قاعدتان:

١ـ أنّ اللام موصولة، وأنّ الصلة تكون فعلاً. ٢ـ ضرورة الشعر.

و (الخنا) الكلام القبيح، فهو يصف رجلاً بأنّه يقول الكلام القبيح، وشبهه بالحمار المجدّع.

قوله: (فلو كان عبدالله مولىً هجوته ولكنّ عبدالله مولى مواليا) قلنا: هذا الجمع المنقوص الذي على وزن مالا ينصرف، للعرب فيه لغتان: منهم من يجري المعتلّ مجرى الصحيح، قال سيبويه: فتكون الفتحة فيه علامة الخفض، وهذه اللغة هي التي اعتمدها الفرزدق في هذا البيت، واللغة المشهورة أنّ المنقوص تسكن ياؤه في الخفض، فتقول: مررت بالموالي وبالقاضي، استثقالاً للكسرة تحت الياء، ولم يثبتوا الفتحة على الياء، وإن كانت حقيقة لأنّ أصلها كسرة، لأنّها بدلٌ عنها فلوحظ فيها من الثقل ما لوحظ في الكسرة من الثقل.

قوله: (ومع تلحين الأدباء لهم في اللفظ والمعنى والإعراب كيف يمكن الرجوع إلى قولهم) قلنا: قد بيّنا أنّ ذلك كلّه على قواعد العربية، فلا يقدح ذلك في الاعتماد على قولهم، ثمّ إنّا نقول: يكفي في صحّة التمسك بأقوالهم أنّ جميع ما وقع على اللغات الشاذة ولوضع الضرورة أنّه معلومٌ عند الناس مثل الشمس من غير لبس، وما ذلك إلّا أنّ المادة معلومة منضبطة، وعليها المعوّل في الأحكام والتمسكات، ولولا أنّها معلومة لتعذر على الأدباء إنكار هذه المواضع، فعين هذا الإشكال هو عين الجواب عنه والدفع له.

فائدة: يقول القرافي: قال النحاة ونصوا عليه في عدة من كتبهم: إنّ الذي يجوز للشاعر نحو ثلاثين موضعاً . . . ثمّ قال: فهذه رخصٌ في لغة العرب كرخص الشريعة التي على خلاف قواعدها، فكما أنّه لا يجوز أن يُقال في الرخص الشرعية

أنّها ليست من الشريعة، لا يُقال في رخص العربية إنّها ليست من اللغة العربية، ويتعيّن أن يكون معنى تلحين الفضلاء للشعراء أنّ معناه خروجهم عن الجادّة لأنّهم ارتكبوا ما لا يجوز في الضرورة، ولو كانت هذه الأمور لحناً لم تختصّ بثلاثين ولا بألف ولما حسُن أن يُقال للشيء الفلاني لا يجوز للشاعر، والشيء الفلاني يجوز، وذلك الذي مُنع مطلقاً لم يقع منهم، فلا لحن حينئذٍ إلّا بالتفسير الذي ذكرناه، وقوله: (لا تفيد الألفاظ اليقين إلّا بالقرائن) قلنا: تقريره أنّ الوضع بما هو وضع تتطرق إليه هذه الاحتمالات، ومع القرائن يقطع بأنّ المراد ظاهر اللفظ، ثمّ القرائن تكون بتكرر تلك الألفاظ إلى حدٍ يقبل القطع أو سياق الكلام، أو بحال المخبر الذي هو الرسول ﷺ، والقرائن لا تفي بها العبارات، ولا تنحصر تحت ضابط، ولذلك قطعنا بقواعد الشرائع، وقواعد الوعد والوعيد وغيرها بقرائن الأحوال والمقال، وهو كثير في الكتاب والسنّة فلو قال قائلٌ في قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] أو ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ [البقرة: ١٨٥] أو ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [البقرة: ٤٠] المراد غير محمد بن عبدالله، أو غير الشهر المخصوص، أو غير إسرائيل الذي هو يعقوب لم يُعرّج أحدٌ على ذلك، وقطع ببطلانه بسبب قرائن التكرار وقرائن الأحوال، وكذلك بقيّة القواعد الدينية»(١).

الترجيح: والراجح هو القول الثالث، أنّ الأدلّة اللفظية قد تفيد القطع عند وجود القرائن الدالّة على ذلك، قال الكوثري(٢): «وأمّا الدليل اللفظي فيفيد اليقين عند توارد الأدلّة على معنى واحد بطرقٍ متعددّة، وقرائن منضمّة عند الماتريدية(٣)،

---

(١) نفائس الأصول ٣/ ١٠٧١ وما بعدها.

(٢) محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري، فقيه حنفي شركسي الأصل، وله علم بالحديث والرجال، عاش بالآستانة وتنقل إلى الشام ومصر، وتولى ترجمة الكتب التركية والفارسية بدار المحفوظات بالقاهرة، توفي بالقاهرة ١٣٧١هـ، من آثاره (الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار) وله مائة مقالة جمعها أحمد خيري في (مقالات الكوثري) ودافع عن مذهب أبي حنيفة بكتب ورسائل عدّة، وترجم لأئمة الحنفية، انظر الأعلام ٦/ ١٢٩.

(٣) طائفة من أهل السنة والجماعة تُنسب إلى أبي منصور الماتريدي المتوفى ٣٣٣هـ، قرّر ما توصّل إليه أبو حنيفة في العقائد وتعمّق فيها وأصّلها وناظر عنها، عاصر أبا الحسن الأشعري، فالأشعري تصدّى لمعتزلة العراق، والماتريدي تصدّى لمعتزلة ما وراء النهر، وإن كان أقرب

=

كما في إشارات المرام للبياضي[(١)] وغيره، وعليه جرى المتقدّمون من أئمّة هذه الأمّة، جماهير أهل العلم من كلّ مذهب، بل الأشعري[(٢)] يقول إنّ معرفة الله لا تكون إلّا بالدليل السمعي، ومن يقول هذا يكون بعيداً عن القول بأنّ الدليل السمعي لا يفيد إلّا الظنّ، والواقع أنّ القول بأنّ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلّا عند تيقن أمور عشرة ودونه خرط القتاد تقعرٌ من بعض المبتدعة، وقد تابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول، وجرى وراءه بعض المقلّدة من المتأخرين، وليس لهذا القول أيّ صلةٍ بأيّ إمامٍ من أئمة أهل الحق، وحاشاهم أن يضعوا أصلاً يُهدم به الدين، ويُتخذ معولاً بأيدي المشككين، والدليل اللفظي القطعي الثبوت قطعي الدلالة في مواضع»[(٣)].

= إليهم من الأشاعرة، وأصول الماتريدية مدوّنة في كتب العقائد، انظر تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ أبي زهرة ص ١٧٣ وما بعدها.

(١) أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي، قاضٍ فقيه حنفي من أهل البوسنة، عاش في استانبول وولي قضاء حلب ثمّ بروسة فمكة، توفي قريباً من استانبول ١٠٩٨هـ، من آثاره (إشارات المرام) في فقه الحنفية و(سوانح العلوم) و(الفقه الأبسط) انظر الأعلام ١/ ١١٢.

(٢) علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، من نسل أبي موسى، مؤسس المذهب المنسوب إليه، تصدّى للمعتزلة في العراق، بلغت مصنفاته ما يربو على ثلاثمائة، توفي ببغداد ٣٢٤هـ، من أبرز كتبه (مقالات الإسلاميين) و(الإبانة عن أصول الديانة) و(الأسماء والأحكام) و(الرد على المجسّمة) انظر الأعلام ٤/ ٢٦٣ وسير أعلام النبلاء ١٥/ ٨٥.

(٣) نظرة عابرة للكوثري ص ٨١.

المبحث الثاني: دلالات الألفاظ

مقدّمة لا بُدّ منها: إنّ مبحث دلالات الألفاظ من أهم مباحث الأصول، وهذا مبنيٌ على:

(١) **عربيّة الشريعة**، في أصليها القرآن والسنّة.

قال الشافعي رحمه الله: «إنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان ممّا تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، يستغني بأوّل هذا منه عن آخره، وعاماً يُراد به العام، ويدخله الخاص فيُستدلّ على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يُراد به الخاص، وظاهراً يُعرف في سياقه أنّه يُراد به غيرُ ظاهره، فكلّ هذا موجود علمه في أول الكلام وأوسطه وآخره، وتبتدئ الشيء من كلامها يبيّن أوّل لفظها فيه عن آخره، ويبيّن آخر لفظها منه أوّله، وتكلّم بالشيء تعرفه بالمعنى دون إيضاح اللفظ، كما تعرف الإشارة، ثمّ يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها، دون أهل جهالتها، وتسمّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة، وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به، وإن اختلفت أسباب معرفتها معرفةً واضحةً عندها، ومستنكراً عند غيرها ممّن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنّة، فتكلّف القول في علمها تكلّف ما يجهل بعضه، ومن تكلّف ما جهل وما لم تثبت معرفته كانت موافقته للصواب - إذا وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمود، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»[١] وأكّد هذا الشاطبي في موافقاته فقال: «النوع الثاني في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، ويتضمن مسائل: (المسألة الأولى): أنّ هذه الشريعة المباركة عربيّة لا مدخل فيها لألسن العجم، وهذا وإن كان مبيّناً

---

(١) الرسالة ص ٥٢ وما بعدها.

في أصول الفقه، وأنّ القرآن الكريم ليس فيه كلمةٌ أعجميّة عند جماعة الأصوليين، أو فيه ألفاظٌ أعجميّة تكلّمت بها العرب، وجاء القرآن الكريم على وفق ذلك، فجاء فيه المعرّب الذي ليس من أصل كلامها، فإنّ هذا المبحث المقصود هنا أنّ القرآن الكريم نزل بلسان العرب على الجملة، فطلبُ فهمه إنّما يكون من هذا الطريق خاصّة، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يُوسُف: ٢] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ١٩٥﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٥]»[١] إلى أن قال: «وأنّه لا عجمة فيه فبمعنى: أنّه أُنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة وأساليب معانيها، وأنّها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يُراد به ظاهره، وبالعام يُراد به العام في وجه والخاصّ في وجه، وبالعام يُراد به الخاص وبالظاهر يُراد به الظاهر، وكلّ ذلك يُعرف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلّم بالكلام ينبئ أوّله عن آخره، أو آخره عن أوّله، وتتكلّم بالشيء يُعرف بالمعنى كما يُعرف بالإشارة، وتسمّي الشيء بأسماءٍ كثيرة، والأشياء الكثيرة باسمٍ واحد»[٢] وإن كان الحنفيّة خالفوا الجمهور في هذه المسألة[٣]، فحججهم فيها ضعيفة، لا تقوى ولا تثبت عند النظر، لكنّه ترتّب على هذا خلاف في الأصول والفروع، فمن ذلك الأخذ بمفهوم المخالفة، فالجمهور الذين قالوا بعربيّة الشريعة يقولون بمفهوم المخالفة، لأنّه من أساليب العرب في الخطاب والفهم، والحنفيّة لا يرون ذلك، محتجّين بأنّ اللغة العربية لا شأن لها في الدلالات، قال الجصاص: «وإنّما يختصّ أهل اللغة بمعرفة الأسماء والألفاظ الموضوعة لمسمياتها بأن يقولوا: إنّ العرب سمّت كذا بكذا، فأمّا المعاني ودلالات الكلام فليس يختصّ أهل اللغة بمعرفتها دون غيرهم، لأنّ ذلك المعنى يستوي فيه أهل سائر اللغات في لغاتهم على اختلافها وبيئتها، ولا يختصّ بلغة العرب دون غيرها كسائر ضروب الكلام»[٤] نلاحظ أنّ الحنفية ضيّقوا العلاقة بين

---

(١) الموافقات ٢/ ٦٤.

(٢) الموافقات ٢/ ٦٥ وما بعدها.

(٣) الفصول في الأصول ٢/ ١٧.

(٤) المصدر السابق.

اللغة والشريعة، فحصروها في مفردات الألفاظ، ولا علاقة للّغة في دلالات المعاني[١].

(٢) وكذلك فإنّ القرآن الكريم هو من عند الله بلفظه ومعناه، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يُوسُف: ٢] والآيات في ذلك كثيرةٌ جداً، وخالف في ذلك أبو حنيفة وبعض أتباعه، لأنّهم يرون أنّ القرآن اسمٌ للمعاني التي تدلّ عليها الألفاظ العربية، والمعاني لا تختلف باختلاف ما يتعاقب عليها من الألفاظ واللغات، وترتّب على هذا الخلاف خلافٌ في الأصول وفي الفروع، فقد أجاز أبو حنيفة إبدال القراءة للقرآن في الصلاة وغيرها، وكذلك أذكار الصلاة إلى الأعجمية، خصوصاً الفارسية على تفصيل ذكره أهل المذهب، وإن كان الصاحبان أجازاه حال العجز عن العربية، قال ابن عابدين: «وعلى هذا الخلاف لو سبّح بالفارسية في الصلاة، أو دعا أو أثنى على الله، أو صلى على النبيّ ﷺ في الصلاة يصحّ، لكن سيأتي كراهة الدعاء بالأعجمية»[٢] وذكر ابن عابدين أنّ الإمام رجع إلى قول صاحبيه في فساد الصلاة إذا قرأ القرآن الكريم بالفارسية، إلّا أنّنا نجده يقول بعد ذلك: «إنّه إذا قرأ معها بالعربيّة ما تصحّ به الصلاة صحّت، والتفصيل بين القصص، فلا تصح والأذكار تصح»[٣]، وهذا الخلاف في الفروع، وإن كان الشافعية والحنفية فيه على طرفين، فقد جاءت المذاهب الأخرى مع الشافعية في حقيقة القرآن، أنّه بلفظه ومعناه من عند الله، ووسطاً بين المذهبين في الفروع، قال ابن رجب الحنبلي[٤]: «الألفاظ المعتبرة في العبادات والمعاملات، منها ما يُعتبر

---

(١) هذه من الأخطاء الفادحة والتي وسعت الفجوة بين الدِّين واللغة، فكان من نتيجتها إسقاط وظيفة من وظائف اللغة العربية انفردت فيها بين اللغات، فقد اشتركت اللغات بوظيفة التعبير والاتصال، وانفردت اللغة العربية بوظيفة التعبد، فهي لغة عبادة، على حين أنّ النصارى مثلاً كانوا يتعبّدون باليونانية أواللاتينية، لأنّ اللاتينية هي أول لغة ترجمت من النسخ الضائعة، والتي لا يُجزم هل كانت بالسريالية أم العبرانية، وقد سمح الفاتيكان في الستينات من هذا القرن بأداء الطقوس بلغة كلّ قوم.

(٢) حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدرّ المختار) ١/ ٣٢٥.

(٣) حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدرّ المختار) ١/ ٣٢٦.

(٤) زين الدِّين، أبو الفرج، عبدالرحمن بن أحمد بن رجب السلامي، فقيه حنبلي محدّث، من علماء دمشق، اشتهر بكثرة التصانيف، توفي بدمشق ٧٩٥هـ، من آثاره (جامع العلوم والحكم) =

لفظه ومعناه، وهو القرآن لإعجازه بلفظه ومعناه، فلا تجوز الترجمة إلى لغةٍ أخرى[١]، ومنها ما يُعتبر معناه دون لفظه كألفاظ عقد البيع وغيره من العقود وألفاظ الطلاق، ومنها ما يُعتبر لفظه مع القدرة عليه دون العجز عنه، ويدخل تحت ذلك صور: التكبير[٢] والتسبيح والدعاء في الصلاة، لا تجوز الترجمة عنه مع القدرة، ومع العجز عنه هل يلحق بالقسم الأوّل فيسقط، أو الثاني فيأتي به بلغته على وجهين، ومنها خطبة الجمعة لا تصح مع القدرة بغير العربية على الصحيح، وتصحّ مع العجز، ومنها لفظ النكاح، ينعقد مع العجز بغير العربية، ومع القدرة على التعلم فيه وجهان، ومنها لفظ اللعان وحكمه حكم لفظ النكاح»[٣].

(٣) دلالة اللغة: هي الألفاظ الموضوعة للمعنى، ومدلول الألفاظ مفردةً أو مركبةً هو المعنى، وهو مأخوذٌ من العناية، أي قصد المتكلّم وهو المفهوم، مأخوذٌ من فهم السامع، فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، ومن هنا نشأت الدلالات الأخرى، وبدأت عملية التوالد والتفاوت بين مولدي الدلالات، فبينما قسّمها الجمهور قسمةً أولى إلى منطوق (وهو ما يُفهم من الألفاظ في محلّ النطق) فسمّوه منطوقاً، وإلى ما يُفهم لا في محلّ النطق فسمّوه مفهوماً، وهذا يعني أنّ المتكلّم لا يعني فقط ما يتلفظ به، ولكن أيضاً ما لا يتلفظ به، لأنّه اختار أن يتلفظ واستبعد ما لم يتلفظ به، فهذا تكليمٌ لقصد المتكلّم عن طريق لفظه، وأمّا الأحناف وهم من رفضوا دلالة ما لم يُذكر، لأنّ المسكوت عنه لا حكم له، قسّموا الدلالات إلى: دلالة اللفظ، ودلالة النظم، ثمّ بدأت عملية التوليد التي تخضع للحصر العقلي والمنطقي من جهة، والحكم الاستقرائي من جهة أخرى، وكلّ ذلك في محاولة توصيف الظاهرة اللغوية من حيث تطور الدلالة إلى: حقيقةٍ وضعية،

= و(شرح الترمذي) و(القواعد الفقهية) و(لطائف المعارف) و(ذيل طبقات الحنابلة) انظر الأعلام ٣/ ٢٩٥.

(١) وما بحثه الفقهاء المتأخرون وذهبوا إلى جوازه هو ترجمة المعاني (الترجمة التفسيرية) انظر هذا البحث في كتاب (مباحث في علوم القرآن) للشيخ منّاع القطان ص ٣١٢ وما بعدها.

(٢) الإمام مالك رحمه الله لا يرى جواز قراءة القرآن بالأعجمية ولا تكبيرة الإحرام للصلاة بها حتى ولو كان عاجزاً.

(٣) القواعد في الفقه لابن رجب الحنبلي، القاعدة العاشرة ص١٣.

وحقيقةٍ عرفية، وحقيقةٍ شرعيّة ومجاز، وهذه الألقاب الأربعة تندرج تحت التطور[(١)].

تقسيم دلالة الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام:

قسمّ علماء الأصول الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية (الكتاب والسنّة) باعتبار وضوحها في الدلالة على الأحكام التي أرادها الشارع منها إلى قسمين:

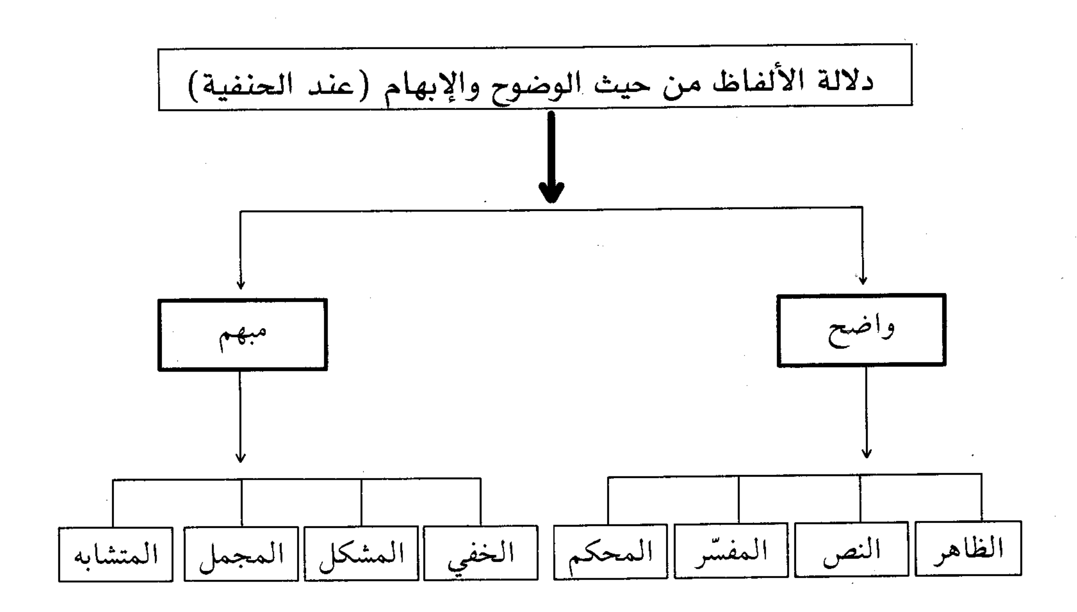
(١) الأول: واضح الدلالة على معناه، فلا يحتاج فهم المراد منه أو تطبيقه على الوقائع إلى أمرٍ خارجٍ عنه.

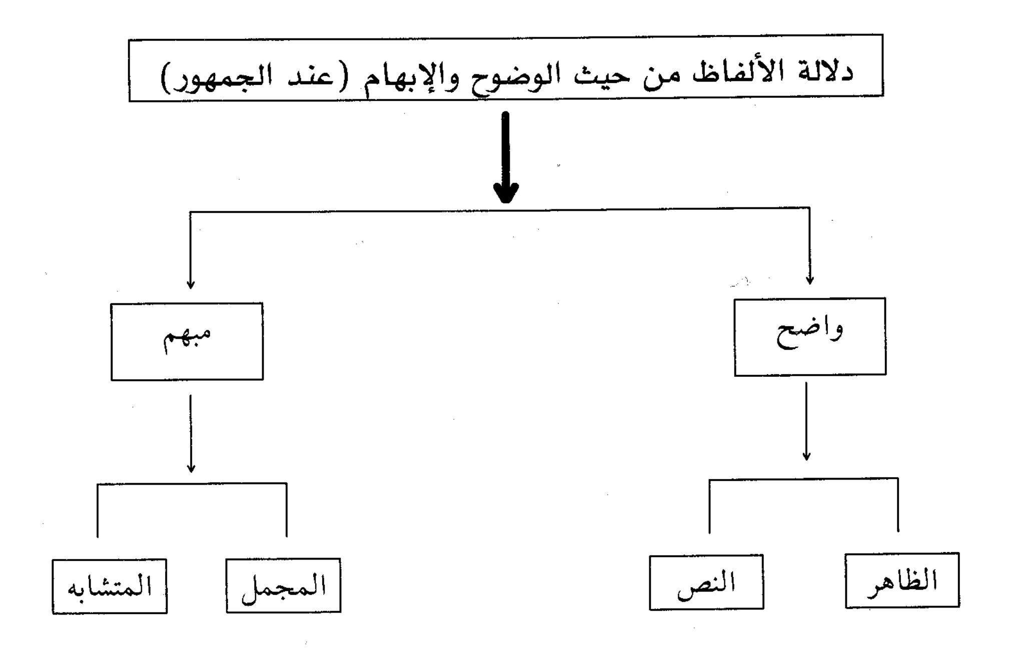
(٢) الثاني: مبهم الدلالة على معناه، يحتاج فهم المراد منه أو تطبيقه على الوقائع إلى أمرٍ خارجٍ عنه.

ثمّ وجدنا العلماء قسّموا الألفاظ الواضحة الدلالة إلى مراتب أيضاً من حيث وضوحها ودلالتها على المعنى المراد، فهي ليست على درجةٍ واحدةٍ في وضوح الحكم، فإنّه يُلاحظ أنّ بعضها أوضح من بعض، وكذلك وجدنا العلماء قسّموا المبهم إلى مراتب من حيث خفاء دلالتها على المعنى المراد، فبعضها أشدّ إبهاماً في دلالته على الحكم من البعض الآخر، لكننّا وجدنا العلماء اختلفوا في هذه التقسيمات، وكان لهم مسلكان واضحان مختلفان، الأول يمثّل مسلك الحنفية في التقسيمات هذه، وقد امتاز بالدقّة والحصر، ومسلك الجمهور وقد امتاز بالاختصار وجمع الصور المتقاربة، فكان التقسيم كما يلي:

---

(١) انظر كتاب أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات للشيخ عبدالله بن بيّه ص ٦٤ وما بعدها.


دلالة الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام (عند الحنفية)
واضح
مبهم
الظاهر
النص
المفسّر
المحكم
الخفي
المشكل
المجمل
المتشابه


دلالة الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام (عند الجمهور)
واضح
مبهم
الظاهر
النص
المجمل
المتشابه

دلالة الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام (عند الحنفية):

قسّم الحنفيّة اللفظ باعتبار الوضوح في الدلالة على معناه إلى مراتب: واضح ومبهم، فالواضح: ما كان واضح الدلالة على معناه، فلا يحتاج فهم المراد منه أو تطبيقه على الوقائع إلى أمرٍ خارجٍ عنه[١].

أقسام الواضح عند الحنفية:

قسّم الحنفيّة الواضح إلى أربعة أقسام: **الظاهر، النص، المفسّر، المحكم.**

(١) الظاهر: لغةً: من الظهور، وهو الوضوح والانكشاف[٢].

اصطلاحاً: عرّفه الحنفيّة تعريفات متقاربة أذكرها ثمّ أختار التعريف الراجح:

- البزدوي: «الظاهر اسمٌ لكلّ كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته»[٣].
- السرخسي: «الظاهر: ما يُعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد»[٤].
- النسفي: «وهو الكلام الذي يدلّ على معنى بيّن واضح، لكن لم يسبق الكلام لأجله»[٥].

عناصر التعريف: إنّ عماد الظاهر عند هؤلاء الأئمة أن يكون اللفظ بحيث لا يتوقف فهم المراد منه على قرينة خارجية، وإنّما يتضح مدلوله المراد من الصيغة نفسها، فمجرد سماع اللفظ كافٍ للحكم على المعنى الذي يدلّ عليه ذلك اللفظ، ولكن مع الاحتمال، وعلى هذا المعنى ليس هو المقصود الأصلي من تشريع النص بل التبعي[٦]، والذي أختاره: (هو اللفظ الذي يدلّ على معناه من صيغته من غير توقف على قرينةٍ خارجية، مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ)[٧].

---

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ١٣٩.
(٢) معجم مقاييس اللغة ٣/ ٤٧١.
(٣) أصول البزدوي بشرح عبدالعزيز البخاري ١/ ٤٦.
(٤) أصول السرخسي ١١/ ١٦٤.
(٥) كشف الأسرار ١/ ٢٠٥.
(٦) المناهج الأصولية للدكتور محمد فتحي الدريني ص ٦٢.
(٧) وهو التعريف الذي عرّفه الدكتور محمد أديب صالح في كتابه تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ١٤٣.

أمثلة عن الظاهر:

■ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥] ووجه الاستشهاد: أنّ لفظ (أحلّ) ولفظ (حرّم) واضحان، فالعبارة تدلّ على أنّ البيع حلال، والربا حرام، ويتبادر معناهما اللغوي إلى العقل دون أدنى جهد، لكن هذا المعنى ليس هو المقصود أصالةً من نصّ الآية الكريمة، وإنّما سيقت الآية لمعنى آخر هو نفي المماثلة المزعومة بين طبيعة كلٍ من المعاملتين فليست معاملة الربا وحقيقتها مماثلة لمعاملة البيع، بل هما مختلفان ويبدو هذا المعنى من سبب النزول، فقد جاء في سبب النزول أنّ الآية سيقت لنفي التماثل بين البيع والربا، رداً على اليهود الذين زعموا أنّ البيع مثلُ الربا، فكلٌ من (الربا) و (البيع) عامان يحتملان التخصيص.

■ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴿٣﴾﴾ [النِّسَاء: ٣] ووجه الاستشهاد: أنّ الآية ظاهرة الدلالة في إباحة الزواج بما طاب من النساء، دون توقف هذه الدلالة في الإباحة على أمرٍ خارجي، هذا مع أنّ الآية سيقت لأمورٍ أخرى بيّنها سبب النزول فقد جاء في الحديث أنّ عائشة رضي الله عنها بيّنت لابن أختها عروة بن الزبير[١] فقالت: (يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حِجر وليّها تشاركه في ماله، فيعجبه مالها وجمالها، فيريد وليّها أن يتزوجها من غير أن يقصد في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنُهوا أن ينكحوهنّ إلّا أن يقسطوا لهنّ، ويبلغوا بهنّ أعلى سنّتهن من الصداق، وأُمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهنّ . .)[٢]، وجاء في تفسير الطبري: «قال ربيعة[٣]: يقول: اتركوهنّ فقد أحللت لكم أربعاً»[٤].

---

(١) أبو عبدالله، عروة بن الزبير بن العوام الأسدي، أحد فقهاء المدينة السبعة، تابعي فقيه صالح كريم، أخو عبدالله لأمه، توفي بالمدينة المنورة ٩٣هـ، وتنسب إليه (بئر عروة) بالمدينة، انظر الأعلام ٤/ ٢٢٦.

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٩٤)، ومسلم (٣٠١٨).

(٣) أبو عثمان، ربيعة بن فرّوخ التيمي، ربيعة الرأي، الإمام الحافظ الفقيه المجتهد، كان من أهل الرأي واشتُهر بالقياس، صاحب الفتوى بالمدينة، توفي بالأنبار من العراق ١٣٦هـ، انظر الأعلام ٣/ ١٧ وتذكرة الحفاظ ١/ ١٤٨.

(٤) تفسير الطبري ٧/ ٥٣٢.

حكم الظاهر: وجوب العمل بما دلّ عليه من الأحكام حتى يقوم دليلٌ صحيح على تخصيصه أو تأويله أو نسخه، وبالتالي لا يجوز صرف المعنى المتبادر إلى معنى آخر، لأنّ هذا إلغاءٌ لإرادة الشارع واستبدال إرادة المجتهد بها، وهذا لا يجوز مطلقاً، فالظاهر على الرغم من وضوح دلالة اللفظ الناشئ من ذات الصيغة، وأنّ المعنى المستفاد منه ليس هو المقصود أصالةً بل تبعاً، فإنّه يحتمل التأويل بدليل إذ لا يجوز التأويل بغير دليل يوجبه لأنّه خلاف الأصل.

(٢) النص: لغة: رفع الشيء، من نصّ الحديث ينصّه نصاً: رفعه، وكلّ ما أظهر فقد نُصّ، وهناك شواهد كثيرة لما ذُكر في كتب اللغة.

واصطلاحاً: عرّفه الحنفيّة تعريفات متقاربة أذكرها ثمّ أختار التعريف الراجح:

- البزدوي: «النص: ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلّم لا في نفس الصيغة»[١].
- وأمّا السرخسي فقال: «أمّا النص: فما يزداد وضوحاً، بقرينة تقترن باللفظ من المتكلّم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة»[٢].
- وأمّا الخبّازي فعرّفه: «هو اللفظ الدّال على معنى بيّن سيق الكلام لأجله، مع ورود الاحتمال عليه من التخصيص والنسخ والتأويل»[٣].

عناصر التعريف: نلاحظ في النص إثبات زيادةٍ في الظهور والوضوح، وهذه الزيادة لم تكن من الصيغة نفسها، بل من قرينةٍ من المتكلّم نفسه عُلمت من السياق أو السباق.

والذي أختاره: (هو اللفظ الذي يدلّ على معناه المقصود أصالةً من سوقه مع احتمال التأويل، واحتمال النسخ في عهد الرسالة)[٤].

---

(١) أصول البزدوي ١/ ٤٦.
(٢) أصول السرخسي ١/ ١٦٤.
(٣) المغني ص ١٢٥.
(٤) هذا التعريف ذكره الدكتور محمد فتحي الدريني في كتابه المناهج الأصولية ص٦٧.

أمثلة عن النصّ:

■ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطّلَاق: ١] فالآية وإن كانت (ظاهراً) بأن لا يزيد المكلّف في طلاقه على واحدةٍ، فهي (نصٌ) في بيان مراعاة وقت السنّة في إيقاع الطلاق، فإنّ الكلام سيق لذلك، وقد تأكّد ذلك في حديث ابن عمر حينما طلّق زوجته وهي حائض فقال ﷺ: (ليراجعها ثمّ يمسكها حتى تطهر، ثمّ تحيض فتطهر، فإن بدا له أن يطلّقها فليطلّقها طاهراً قبل أن يمسّها، فتلك العدّة التي أمر الله أن يُطلّق لها النساء)[1].

حكم النصّ: نستنتج ممّا سبق أنّ حكم النص:

١ـ يجب العمل به، لأنّه يفيد معناه قطعاً، فهو حجة لأنّ حكمه المستفاد منه، والمقصود أصالةً يمثّل إرادة المشرّع قطعاً، وهذا مذهب جمهور الحنفية في إفادته القطعية[2]، منهم أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الجصاص وأبو زيد الدبوسي، قال البزدوي: «حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقيناً، وكذلك النص إلّا أنّ هذا عند التعارض أولى منه»[3] وخالف قليلٌ من الحنفية فقالوا بوجوب العمل مع الظنيّة[4]، ومنهم أبو منصور الماتريدي[5].

٢ـ أنّه يحتمل التأويل، ولكنّ هذا الاحتمال لا يقدح في قطعيّة النص على معناه المقصود أصالةً للمشرّع، ما دام ذلك الاحتمال غير ناشئ عن دليل.

٣ـ غير أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ احتمال النصّ للتأويل أبعد من احتمال الظاهر له.

---

(١) متفق عليه: البخاري في الطلاق، ومسلم في الطلاق.

(٢) ويريدون بالقطع هنا (عدم احتمال اللفظ غير معناه احتمالاً ناشئاً عن دليل).

(٣) أصول البزدوي ١/ ٤٧.

(٤) المراد بالظنيّة المعنى الأعمّ لها، وهو أن يحتمل اللفظ غير معناه احتمالاً ناشئاً عن دليل، أو احتمالاً غير ناشئ عن دليل، وعلى هذا فالخلاف يكاد يكون لفظياً.

(٥) أبو الفضل، محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، نسبة إلى (ماتريد) في سمرقند، من أئمة أهل الكلام، صاحب المذهب المنسوب إليه في العقائد الذي أكثر أتباعه من الحنفية، توفي ٣٣٣هـ، من آثاره (التوحيد) و (أوهام المعتزلة) و(مآخذ الشرائع) في أصول الفقه و(تأويلات أهل السنة) وكتب غيرها، انظر الأعلام ٧/ ١٩.

الفرق بين النص والظاهر عند الحنفيّة:

١ـ أنّ كلاً من الظاهر والنص يدلّ بصيغته على معناه دلالة واضحة دون اعتماد على قرينة خارجية.

٢ـ أنّ كلاً منهما يحتمل التأويل، لكن احتمال الظاهر للتأويل أقوى من احتمال النص له.

٣ـ أنّه يجب العمل بالحكم المستفاد من كلٍ منهما.

٤ـ أنّ كلاً منهما كان يحتمل النسخ في عهد الرسالة.

٥ـ والفرق بينهما أنّ المعنى المستفاد من النصّ، قد قصده الشارع أصالةً من سوق الكلام، أو تشريع النص، فازداد قوةَ وضوحٍ لهذا القصد، وأمّا المعنى المستفاد من الظاهر فلم يقصده الشارع أولاً وبالذات من سوق الكلام، بل قصده تبعاً ليمهّد للمعنى الأصلي(١).

(٣) المفسّر: لغةً: من الفسر: الإبانة وكشف المغطى(٢).

واصطلاحاً: عرّفه الحنفيّة تعريفات متقاربة أذكرها ثمّ أختار التعريف الراجح:

■ عرّفه السرخسي: «اسمٌ للمكشوف الذي يُعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمالٌ للتأويل»(٣).

■ النسفي: «هو اللفظ الدّال على معناه الذي سيق لأجله، وازداد وضوحاً بحيث لا يحتمل التأويل والتخصيص، وإن احتمل النسخ»(٤).

عناصر التعريف: نلاحظ أنّ المُفسَّر فوق الظاهر والنص وضوحاً، لأنّ احتمال التأويل والتخصيص قائمٌ فيهما، أمّا المُفسَّر فلا يحتمل شيئاً من ذلك، ويتبدّى هذا في كثيرٍ من نصوص الأحكام.

---

(١) المناهج الأصولية ص ٦٩ وما بعدها..

(٢) القاموس المحيط ٢/ ١١٠.

(٣) أصول السرخسي ١/ ١٦٥.

(٤) كشف الأسرار ١/ ٢٠٨.

والذي أختاره (هو اللفظ الدّال على معناه الذي سيق لأجله، والمقصود أصالةً، وازداد وضوحاً بحيث لا يحتمل التأويل، ولكنّه كان يحتمل النسخ في عهد الرسالة) والمُفسَّر نوعان:

١ـ قد تكون زيادة الوضوح من نفس الصيغة، بحيث لا يحتمل التأويل ولا التخصيص، ويُسمّى (المُفسَّر لذاته).

٢ـ وقد تكون بغيرها، وذلك من بيانٍ تفسيري قطعي مُلحقٍ بالصيغة، صادر ممّن له سلطة البيان، ويُسمّى (المُفسَّر لغيره).

قال البزدوي: «وأمّا المُفسَّر فما ازداد وضوحاً على النص، سواءٌ أكان بمعنى في النصّ أم بغيره، بأن كان مجملاً فلحقه بيانٌ قاطع فانسد به باب التأويل، أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص»[١].

ومثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النُّور: ٤] ووجه الاستشهاد: الآية الكريمة قطعيّة الدلالة على جلد القاذف ثمانين جلدة، فهذا العدد لا يحتمل التأويل زيادةً ولا نقصاناً، ولا يقبل تخصيصاً، وهذا ما جعله فوق الظاهر والنصّ وضوحاً، ومع ذلك يحتمل النسخ في عهد الرسالة.

ومثال الثاني: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البَقَرَة: ١٨٣] وقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عِمرَان: ٩٧] ووجه الاستشهاد: ألفاظ الصلاة والزكاة والحجّ والصيام، ألفاظ مجملة لها معانٍ لغوية، واستعملها الشارع في معانٍ خاصّة، فأصبح لها إلى جانب معانيها اللغوية معانٍ شرعيّة، ففسّرها ﷺ بأقواله وأفعاله فقال: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»[٢] وقال: «خذوا عنّي مناسككم»[٣] وهكذا كلّ مجمَلٍ في القرآن يصبح (مُفسَّراً) بعد أن يبيّنه القرآن نفسه أو السنّة القولية أو العملية

---

(١) أصول البزدوي ١/ ٥٠.
(٢) أخرجه البخاري (٦٣١) عن مالك بن الحويرث.
(٣) تقدم تخريجه ص ١١٧.

بياناً قاطعاً، وهذا ما يُسمّى اصطلاحاً (التفسير التشريعي) وقد أوضح القرآن هذا البيان فقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: ٤٤].

حكم المُفسّر:

١ـ يجب العمل به قطعاً فيما دلّ عليه من حكم دلالةً واضحةً.

٢ـ أنّه لا يحتمل التأويل أصلاً، ويدخل فيه التخصيص والتقييد والنقل إلى المعنى المجازي.

٣ـ أنّه لا مجال فيه للاجتهاد بالرأي إذا كان التفسير شاملاً، وإلّا فللاجتهاد مجال في القدر الذي لم يتناوله التفسير، فبقي غامضاً أو مشكلاً في ذلك القدر.

٤ـ يحتمل النسخ في عهد الرسالة.

٥ـ أنّه مقدّم على النصّ، لأنّ النصّ يحتمل التأويل والمُفسَّر لا يحتمله، وهو مقدّم على الظاهر من باب أولى.

٦ـ كلّ حكم مُفسَّر يُعتبر من النظام الشرعي في الشريعة، فلا يجوز تأويله أو الاتفاق على خلافه لأنّه من الأساسيات[١].

(٤) **المُحكم: لغةً**: مأخوذ من فعل (أحكم) بمعنى (أتقن) فيُقال: بناءٌ محكم، أي مأمون الانقضاض وقد يكون بمعنى المنع، ولذلك كلّه شواهد تُلتمس في كتب اللغة.

واصطلاحاً: عرّفه الحنفيّة تعريفات متقاربة أذكرها ثمّ أختار التعريف الراجح:

■ عرّفه السرخسي: «هو اللفظ الدّال على معنى واضح بيّن، سيق الكلام لأجله، ولم يحتمل نسخاً ولا تأويلاً ولا تخصيصاً»[٢]، وغيره ذهب قريباً من هذا.

عناصر التعريف: المحكم مقصودٌ معناه بذاته أصالة، فلا يحتمل التأويل بإرادة معنى آخر، إن كان خاصاً، ولا التخصيص بإرادة معنى خاص إن كان عاماً، لأنّه مفصّل ومُفسَّر تفسيراً لا يتطرق معه أيّ احتمال، وأيضاً لايحتمل نسخه في حياة النبي ﷺ، ومن باب أولى بعد عصر الرسالة.

---

(١) المناهج الأصولية ص٧٥.

(٢) أصول السرخسي ١/ ١٦٥.

وعلى هذا يكون التعريف المختار (اللفظ الدّال على معناه المقصود أصالةً دلالةً واضحةً قطعيّة، بحيث لا يحتمل معها التأويل ولا النسخ في عهد الرسالة، ولا بعد وفاته بالأولى)[١].

وعلى هذا يكون مجال المُحكم:

١ـ النصوص الدالة على أحكام أساسية تُعتبر من العقائد وقواعد الدِّين، ولا تتغير بتغير الزمن كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، كقوله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحديد: ٧].

٢ـ النصوص الدالة على أحكامٍ هنّ من أمّ الفضائل وقواعد الأخلاق التي تقرّها الفطر السليمة فهي أساس المجتمع الإنساني، كالعدل والصدق وأداء الأمانة وصلة الرحم وبرّ الوالدين، فهي لا تحتمل تأويلاً ولا نسخاً، فهي مُحكمة عقلاً، وكذا النصوص التي تُحرّم أضدادها من الظلم والخيانة والكذب ونكث العهد والفسق وعقوق الوالدين، فهي نصوصٌ مُحكمة بذاتها، لأنّها قرّرت مبادئ وأحكاماً تتصل بمعانٍ مستقرّة، أقرّتها الفطرة الإنسانية السليمة.

٣ـ النصوص التي اقترن فيها ما يفيد التأبيد كقوله ﷺ: «الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة»[٢] وكذلك كحرمة نكاح زوجات النبي ﷺ من بعده، فقد جاء في الآية: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣] فقد اقترن بكلّ نصٍ منها ما يفيد تأبيد الحكم الذي اشتمل عليه.

وقد يكون المحكم (محكماً بغيره) وذلك بسبب انقطاع احتمال النسخ بوفاته ﷺ وهذا يكون مجاله الأحكام الشرعية المحكمة، وهذا النوع في هذه الصورة يشمل الواضح بأقسامه الأربعة الظاهر والنص والمُفسَّر والمُحكم، لأنّ كلَّ واحدٍ منها صار مُحكماً بانقطاع النسخ بعد عهد الرسالة.

---

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ١٧١.

(٢) لم نقف عليه بهذا اللفظ، وقد أخرج بمعناه أبو داود (٢٥٣٢) عن أنس بلفظ: «الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال»، وبوّب البخاري (الجهاد ماضٍ مع كلّ برٍ وفاجر) في كتاب الجهاد والسير.

حكم المُحكم: يجب العمل بما دلّ عليه قطعاً، فهو في أعلى مراتب الوضوح، وقد سبق أنّه لا يحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً، وعلى هذا يقدّم على غيره أثناء التعارض.

دلالة الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام (عند الجمهور والمتكلمين):

قسّم الجمهور ـ وهذا منهج المتكلمين أيضاً ـ الواضح إلى قسمين: نص، ظاهر

(١) **النص**: تعدّد المراد بالنص عند الجمهور على ثلاثة أقوال:

١ـ الأول: هو اللفظ الدّال على مدلول لا يتطرق إليه أيّ احتمال(١).

٢ـ الثاني: هو الصريح في حكمٍ من الأحكام، وإن كان ورود الاحتمال عليه جائزاً، لأنّ هذا الاحتمال غير معضودٍ بدليل(٢).

٣ـ الثالث: ما دلّ على معنى كيفما كان(٣).

وبالتالي يختلف الحكم على النص من حيث القطعيّة والظنيّة باختلاف المراد منه:

■ فالحدّ الأول: لا إشكال في قطعيّته، لعدم ورود احتمالٍ عليه.

■ والحدّ الثاني: يكون الاصطلاح شاملاً لنوعين هما:

١ـ ما لا يرد عليه احتمال أصلاً، وهذا يفيد القطع باتفاق.

٢ـ ما يرد عليه احتمال غير ناشئٍ عن دليل، وهذا مختلف فيه كما بيّنت في المراد بالقطع، وإن كنت رجّحت أنّه يفيد القطع مع وجود الاحتمال غير الناشئ عن دليل، وعلى هذا يكون النصّ بهذا الاصطلاح مفيداً للقطع بكلا نوعيه.

■ والحدّ الثالث: يتداخل مفهوم النص مع الظاهر، وهذا ما أشكل على الباحثين من كلام الشافعي نفسه، حيث سمّى الظواهر نصوصاً، وفي الحقيقة إنّ الشافعي لا يرى إطلاق النص على الظاهر، ولكنّه يعتبر بعضاً ممّا يُرى أنّه من الظواهر نصّاً، وهذا يبدو واضحاً إذا قيل بالمعنى الثاني للنص، ويرى القرافي

(١) انظر التقريب والإرشاد ١/ ٣٤٠، العدة ١/ ١٣٨، الحدود ص٤٢، البرهان ١/ ٤١٥.
(٢) المستصفى ٣/ ٨٦، روضة الناظر ٢/ ٥٦١.
(٣) المسودّة ص٥٧٤.

اختلاف المتكلمين في مصطلح النص راجعاً إلى معناه اللغوي الذي يعني الظهور والارتفاع، فمن اعتبر الارتفاع في النص أطلق النص على ما لا يحتمل غيره، ومن اعتبر الظهور أطلق النص على ما دلّ على معنى مطلقاً، ومن توسّط أطلقه على ما يرد عليه احتمال لكنّه غير مبني على دليل[١].

(٢) الظاهر: اختلفت تعريفات الجمهور للظاهر، لكنّ المعنى متقارب:

■ عرّفه أكثر الجمهور: «هو ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر»[٢].

■ وضيّق الباقلّاني الظاهر فقال: «هو لفظة معقولة المعنى، لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة»[٣].

التعريف المختار: (هو اللفظ الذي يدلّ على معناه دلالة ظنيّة، أي راجحة ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً)[٤]

مفاد الظاهر: يفيد الظنّ بهذا المعنى الاصطلاحي، وهو قول الجمهور، واستدلالهم على عدم إفادته للقطع بورود الاحتمال عليه.

■ قال فيه الجويني: «إنّما ظهوره في جهته مظنون غير مقطوع به»[٥]

■ قال ابن قدامة: «وصيغ العموم والظواهر إنّما تغلب على الظنّ بشرط انتفاء قرينة مخصصة»[٦]

وإن كان الحنفية يرون إفادته للقطع حتى بهذا المعنى، لأنّهم يعتبرون أنّ الاحتمال المجرّد لا يؤثّر على القطع، وبعضهم يرى أنّ الخلاف في المسألة ههنا لفظي لعدم اتحاد مورد القطع والظنّ، فقطعيّة الظاهر عند الحنفية هي في ثبوت دلالته على المعنى قطعاً، والظاهر عند الشافعية يظنّ إرادة المعنى باللفظ، فالقطعية يُراد بها من جهة

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص ٣٦.
(٢) قواطع الأدلة ٢/ ٤٨٠، الإحكام للآمدي ٢/ ٥٨، العدّة ١/ ١٤١.
(٣) إرشاد الفحول ص ١٧٥.
(٤) انظر تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٢١٥.
(٥) البرهان ١/ ٥١٣.
(٦) روضة الناظر ٣/ ٨٥٥.

الدلالة، والظنيّة يُراد بها من جهة الإرادة، وإن كان أكثر الحنفيّة قالوا بالقطع بالإرادة والدلالة، لكون الاحتمال ليس ناشئاً عن دليل فلا يؤثر في القطع[١].

حكم الظاهر عند الجمهور:

■ وجوب أن يُصار إلى معناه الظاهر والعمل بمدلوله، ولا يجوز تركه إلّا بتأويل صحيح.

■ ولا يُعمل بالظاهر فيما يحتاج إلى قطعي، لأنّ ظهور معناه غير مقطوع به فلا يسوغ وضع الاستدلال به على ما هذا سبيله، وذلك لأنّه لا يصلح الظنّي حجةً في حكمٍ يحتاج إلى القطعي.

مقارنة بين تقسيم الحنفية والجمهور للواضح وتأثيره على القطعيّة والظنيّة:

■ الظاهر كما يراه المتكلّمون، وهو ما دلّ على معناه دلالة ظنيّة، يكون قسماً من النصّ عند الحنفيّة، لأنّ الاحتمال قائمٌ في كلٍ منهما حسب الاصطلاح الذي كان الجنوح إليه.

■ وأمّا النصّ عند الجمهور: وهو ما دلّ على معناه دلالةً قطعيّة، فهو كالمُفسَّر عند الحنفيّة.

■ وأمّا المفسر عند الحنفيّة فلم يشتهر عند المتكلّمين، وإن كان الشافعي استعمله فيما يقابل المُجمل، فقال في معرض الاحتجاج بحديث: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[٢] ما نصّه: «والحديث عن رسول الله ﷺ (فيما سقت السماء العشر)[٣] جملة، والمفسَّر يدلّ على الجملة»[٤] وقد أجرى الرازي المفسَّر على نوعين من الألفاظ: الواضح الذي لا يحتاج لتفسير لقوّة وضوحه، واللفظ الذي يحتاج لتفسير وقد جاء تفسيره[٥].

---

(١) التقرير والتحبير ١/ ١٥١.
(٢) أخرجه البخاري (١٤٧٤)، ومسلم (٩٧٩) عن أبي سعيد الخدري.
(٣) أخرجه البخاري (١٤٨٣) عن ابن عمر.
(٤) الأم ٧/ ١٨٠.
(٥) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٢٢٣.

■ وأمّا المُحكم عند المتكلّمين فيشمل النصّ والظاهر معاً، فعرّفه العضد: (بأنّه المتّضح المعنى سواءٌ أكان نصاً أم ظاهراً)[١] ومثله قال السبكي[٢].

■ وبهذا يكون المحكم عند الجمهور شاملاً للأقسام الأربعة عند الحنفيّة[٣].

الترجيح بين التقسيمين في البحث الأصولي: الاصطلاح المفضّل والمُقدَّم هو تقسيم الحنفيّة وذلك:

١ـ لأنّه أكثر استيعاباً للمعاني الحاصلة من تنوع الأدلة[٤].

٢ـ وأكثر وضوحاً في الحدود، ممّا يسهّل ويوضح التفريق بينها، على نحوٍ منهجي وذلك بمعيار (تدرجها في الوضوح).

٣ـ ونتج عن ذلك يسر الدلالة على المراد ممّا يسهّل فهم النصّ المطلوب فهمه ودلالته على الحكم.

٤ـ وهذا يساعد في مسألة الترجيح عند التعارض.

المراد بالمبهم: هو اللفظ الذي خفيت دلالته على الحكم خفاءً لذاته أو لعارض، فيتوقف فهم المراد منه على شيءٍ خارجي غيره، وقد يزول هذا الخفاء بالاجتهاد فيُفهم المراد، وقد يتعذر زواله إلّا ببيانٍ من الشارع[٥].

أقسام المُبهم عند الحنفيّة: كما قسّم الحنفيّة الواضح إلى أربعة أقسام قسّموا المُبهم إلى أربعة أقسام: ١ـ الخفي ٢ـ المشكل ٣ـ المجمل ٤ـ المتشابه.

(١) **الخفي**: **لغةً**: مأخوذٌ من الخفاء، وهو عدم الظهور، والستر والكتمان[٦].

في الاصطلاح: تعدّدت تعريفات الحنفيّة للخفيّ، لكنّها تدور حول معانٍ محدّدة:

---

(١) تيسير التحرير ١/ ١٤٣.
(٢) الإبهاج شرح المنهاج ١/ ١٣٦.
(٣) مسلّم الثبوت ٢/ ١٩.
(٤) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٢٢٥.
(٥) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٢٢٩.
(٦) انظر القاموس المحيط ٤/ ٣٢٤.

■ عرّفه البزدوي: «ما اشتبه معناه، وخفي مراده بعارضٍ غير الصيغة، لا يُنال إلّا بالطلب»[(١)].

■ وعرّفه السرخسي: «هو اسمٌ لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارضٍ في الصيغة، يمنع نيل المراد به إلّا بالطلب»[(٢)]ومثله قال النسفي[(٣)].

والتعريف المختار: (هو اللفظ الدال على معناه دلالة واضحة، ولكن عرض لبعض أفراده ووقائعه اسمٌ خاصٌ أو وصفٌ نشأ عنه شبهةٌ أو غموضٌ في دلالة اللفظ عليه، أو شموله له، أو تطبيقه عليه، لا يزول إلّا بالاجتهاد)[(٤)] وعلى هذا نقرر ما يلي:

١ـ منشأ الإبهام في الخفي يعود إلى أحد الأسباب الآتية:

■ أن يكون للفرد المراد إعطاؤه الحكم اسمٌ خاصٌ به.

■ أو ينقص أو يزيد صفةً عن سائر الأفراد.

وفي كلا الحالتين يصبح ذلك اللفظ الظاهر في الدلالة على معناه خفياً بالنسبة إلى هذا الفرد المطلوب معرفة حكمه، فلا بُدّ للوصول إلى إدراك معناه من أمرٍ خارجي.

٢ـ وطريقة إزالة الإبهام في الخفي هي نظر القاضي واجتهاد المجتهد، ويحدّد ذلك الرجوع إلى النصوص المتعلقة بالمسألة المرادة بالحكم، ومراعاة التعليل ومقاصد الشريعة.

مثال على الخفي: جاء في حدّ السرقة قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ولفظ (السارق) كما بيّنه الفقهاء (هو آخذ المال المتقوّم المملوك للغير خفيةً من حرز مثله) ظاهر الدلالة على معناه، فكلّ من انطبق عليه هذا المعنى ولم يُعرف بصفةٍ أخرى سوى السرقه، فلفظ السارق ظاهرٌ فيه وأمّا

---

(١) أصول البزدوي ١/ ٥٣.
(٢) أصول السرخسي ١/ ١٧٦.
(٣) كشف الأسرار ١/ ٢١٤.
(٤) المناهج الأصولية ص٨٣.

(النشّال) الذي يأخذ المال من الناس بنوعٍ من المهارة و (النبّاش) الذي ينبش القبور ويأخذ أكفان الموتى، فهل يتناول لفظ السارق هذين فهو خفيٌّ فيهما؟.

■ أمّا النشّال وكان يُقال له (الطرّار) فهو سارقٌ وزيادة، فالسارق العادي يسرق والعيون نائمة والنشال يسرق والأعين يقظة، مع شيءٍ من الحذق والمهارة والخفّة، لذا اعتبره الجمهور سارقاً فيُقام عليه الحدّ.

■ وأمّا النبّاش فاختُلف فيه لنقص معنى السرقة فيه.

١ـ فالمال المسلوب (الكفن) غير مرغوبٍ فيه، وبنفس الوقت ليس مملوكاً لأحد، فالميّت لا يملكه والورثة لا يملكون منه إلّا ما كان زائداً على الحاجة منه، وكذلك لم تقع السرقة من (حرز المثل) لأنّ القبر ليس معهوداً في حفظ الأموال، وعلى هذا لا يُسمّى سارقاً، فلا يُقام عليه الحدّ، وهذا مذهب الإمام أبي حنيفة ومحمّد، وافقوا فيه بعض الصحابة كابن عباس، وبعض التابعين والأئمة، كالزهري[١] والثوري[٢] والأوزاعي[٣].

٢ـ وأمّا أبو يوسف فيرى أنّ النبّاش سارق، فاختصاصه بهذا الاسم ليس لنقص معنى السرقة فيه ولكن للدلالة على سبب سرقته وهو النبش، ومع أنّ الكفن ليس ممّا ترغب فيه النفوس، لكنّ ذلك لا يخرجه عن كونه مالاً متقوَّماً، وأمّا ملكية المال فالكفن باقٍ على حكم ملك الميّت، وله مطالبٌ وهم أولياء الميّت، وأمّا

(١) أبو بكر، محمد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب الزهري، من أئمة الفقه والحديث، أوّل من دوّن في الحديث، من أهل المدينة، توفي ١٢٤هـ، انظر الأعلام ٧/ ٩٧، تذكرة الحفاظ ١/ ١٠٢.

(٢) أبو عبدالله، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أمير المؤمنين بالحديث، سيد أهل زمانه في العلم والتقوى والحفظ والصدع بالحق، من أهل الكوفة، مناقبه أكثر من أن تحصر، مات مستخفياً بالبصرة ١٦١هـ بعد أن طلبه المهدي، من آثاره (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) في الحديث، انظر الأعلام ٣/ ١٠٤ وتاريخ بغداد ٩/ ١٥١..

(٣) أبو عمرو، عبدالرحمن بن عمرو بن يُحمد الأوزاعي، إمام الشام في الفقه والعلم والزهد، صاحب مذهب فقهي متبع في الشام والأندلس وإن لم يُكتب له الاستمرار بعد ذلك، نشأ في بقاع لبنان، وتوفي ببيروت ١٥٧هـ، مناقبه كثيرة، من آثاره (السنن) في الفقه و(المسائل) انظر الأعلام ٣/ ٣٢٠ ووفيات الأعيان ١/ ٢٧٥.

مسألة (حرز المثل) فلكلّ شيءٍ حرزه المختصّ به وحرز الكفن القبر، فلا يُمكن أن يُترك الميّت عارياً، فصارت هذه الحاجة تقضي بأنّ القبر حرز، وقول أبي يوسف هو مذهب الجمهور، وافقوا فيه كثيراً من الصحابة كعمر وابن مسعود وابن الزبير[(١)] وعائشة رضي الله عنهم، وبعض التابعين كالحسن البصري والشعبي[(٢)] وقتادة[(٣)] وعمر بن عبدالعزيز[(٤)] وغيرهم.

الترجيح: هو قول أبي يوسف (مذهب الجمهور) لأنّ معنى السرقة متوفرٌ في النبّاش لغةً وشرعاً، والمسألة مبسوطة في كتب الفقه والأصول يمكن الرجوع إليها[(٥)].

حكم الخفيّ: إنّ حكم الخفيّ وجوب النظر والاجتهاد، إمّا في النظر في النصوص الواردة في الوقائع المُجتَهد فيها، أو يستعان بحكمة الشريعة، ليحلّ هذا الغموض، كما بيّنت آنفاً في مسألة (إزالة الإبهام)، لأنّ الخفاء لم يكن من ذات الصيغة وإنّما كان لعارض، لذا كان الخفيّ أقلّ أنواع المبهم خفاءً، فهو يقابل الظاهر الذي هو أقلّ مراتب الواضح ظهوراً[(٦)].

---

(١) أبو بكر، عبدالله بن الزبير بن العوام الأسدي، أول مولود للمهاجرين في المدينة، فارس قريش وخطيبها، بويع له بالخلافة ٦٤هـ، دانت له مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وبعض الشام، له وقائع مع الأمويين انتهت بمقتله بمكة بعد شجاعة نادرة ٧٣هـ، مآثره كثيرة، انظر الأعلام ٤/ ٨٧ وسير أعلام النبلاء ٣/ ٣٦٣.

(٢) أبو عمرو، عامر بن شراحيل الحميري الشعبي، تابعي جليل، عالمٌ فقيه محدّث، اشتهربقوّة الحفظ، ولي القضاء لعمر بن عبدالعزيز، توفي بالكوفة ١٠٣هـ، انظر الأعلام ٣/ ٢٥١ وسير أعلام النبلاء ٤/ ٢٩٤.

(٣) أبو الخطاب، قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسي، تابعي من أئمة التفسير والحديث واللغة، ضرير قوي الحفظ، مآثره كثيرة، مات بالطاعون بواسط ١١٨هـ، انظر الأعلام ٥/ ١٨٩ وسير أعلام النبلاء ٥/ ٢٦٩.

(٤) أبو حفص، عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم الأموي، خامس الخلفاء الراشدين، الخليفة العادل الصالح، ولي الخلافة ٩٩هـ، عدّل مسار الدولة الأموية، مناقبه في الحكم والسياسة والزهد أكثر من أن تحصر، وجمع إلى ذلك الفقه والعلم والرواية، توفي بدير سمعان من الشام ١٠١هـ، وقيل دُسّ له السمّ، انظر الأعلام ٥/ ٥٠ وسير أعلام النبلاء ٥/ ١١٤.

(٥) انظر المحلّى ١١/ ٣٥٠، المغني لابن قدامة ٨/ ٢٧٢، معالم السنن للخطابي ٣/ ٣١٢.

(٦) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٢٤٩.

(٢) المشكل: لغةً: مأخوذٌ من قولهم أشكل الأمر إذا دخل في أشكاله وأمثاله، بحيث لا يعرف بدليلٍ يتميّز به، وذلك كقولهم: أحرم، أي: دخل في الحرم، وأشتى، أي: دخل في الشتاء(١).

واصطلاحاً: عرّفه الحنفية بتعريفات مختلفة، لكنّها تدلّ على معنى متقارب:

■ عرّفه السرخسي: «بأنّه اسمٌ لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يُعرف المراد إلّا بدليل يتميّز من بين سائر الأشكال»(٢).

■ وعرّفه النسفي بقوله: «هو اللفظ الذي خفي المراد منه لعارضٍ باللفظ نفسه لدخوله في إشكاله، بحيث لا يتضح المراد إلّا بقرينةٍ تميّزه عن غيره»(٣).

والتعريف المختار: هو ما خفيت دلالته على المعنى المراد منه خفاءً ناشئاً من ذات الصيغة أو الأسلوب، ولا يُدرك إلّا بالتأمل والاجتهاد(٤)، وعلى هذا نقرّر:

١ـ أنّ الإشكال في المشكل قد ينشأ من غموضٍ في المعنى، بحيث يحتمل اللفظ في أصل وضعه المعاني المتعدّدة حقيقةً، ويكون المراد منها واحداً، لكن مع وجود هذه المعاني اختفى عن السامع، وصار محتاجاً إلى اجتهادٍ يميّزه، كما في الألفاظ المشتركة كالعين تكون للباصرة والجارية والمثمنة والجاسوس، وكما في لفظ القرء في عدّة المطلقة فهو من المشترك بين الحيض والطهر، فلا بُدّ من التأمل والبحث والاجتهاد، ليتميّز المعنى المراد عن غيره بقرينةٍ خارجيّة تعيّنه وتدلّ عليه.

٢ـ وقد يكون منشأ الإشكال استعماله في معناه المجازي بحيث يُشتهر به، مع أنّه موضوعٌ لمعنىً آخر على سبيل الحقيقة.

٣ـ وقد يكون الإشكال ناشئاً عن التعارض الظاهري، كلفظ (أولي الأرحام) الذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥]

---

(١) المصباح المنير ١/٤٣٨.
(٢) أصول السرخسي ١/١٦٨.
(٣) كشف الأسرار ١/٢١٨.
(٤) المناهج الأصولية ص٩٥.

فهو وإن كان عاماً، لكنّ الشارع أراد منه الخصوص، كما جاء التخصيص في آيات المواريث التي ذكرت الوارثين من الأقارب دون غيرهم.

٤ـ وعلى هذا يكون المُشكل أشدّ إبهاماً من الخفي، لذا كان يقابل (النصّ) الذي هو أعلى مرتبةً من (الظاهر) في أقسام الواضح من الألفاظ، وسبب ذلك كما بيّنت أنّ منشأ الغموض في المشكل كائنٌ في اللفظ نفسه بخلاف الخفي الذي كان غموضه بسبب عارضٍ خارجي.

مثال المشكل: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] هذه الآية ظاهرة الدلالة في غسل ظاهر البدن أمّا غسل الباطن فمتعذّر، وقد وقع الإشكال في غسل الفم، فهو باطنٌ من وجه، فالصائم لا يُفطر بابتلاع ريقه، وهو ظاهرٌ من وجه بحيث لا يفسد الصوم بدخول شيءٍ فيه، فأُلحق بالظاهر في الغُسل لأنّ الأمر بالغسل جاء مشدّداً (فاطّهروا) من المبالغة، وأُلحق بالباطن في الوضوء فلا يجب المضمضة فيه لكثرة وقوع الوضوء بخلاف الغسل، والشريعة جاءت باليسر وبرفع الحرج.

حكم المشكل:

١ـ النظر فيما يحتمله اللفظ من معانٍ.

٢ـ ثمّ الاجتهاد في البحث عن القرائن التي يُمكن بواسطتها معرفة المعنى المراد من بين تلك المعاني المحتمَلة، والمعاني الخارجية، فلا يُقتصر في إزالة غموضه بالطلب كالخفي، بل لا بدّ من البحث والتأمل والنظر[(١)].

(٣) المُجمل: لغةً: المبهم، مأخوذٌ من الإجمال، وهو الإبهام وعدم التفصيل، أبهم الأمر: اشتبه[(٢)].

واصطلاحاً: أورد الحنفيّة تعريفات متعدّدة، لكنّها متقاربة المعنى، فمنها:

■ عرّفه البزدوي والنسفي: «هو ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد منه اشتباهاً لا يُدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثمّ الطلب، ثمّ التأمل»[(٣)].

---

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٢٧٣.
(٢) القاموس المحيط ٤/ ٨٢.
(٣) أصول البزدوي وشرحه كشف الأسرار ١/ ٥٤.

■ وعرّفه السرخسي: «لفظٌ لا يُفهم المراد منه إلّا باستفسارٍ من المُجمِل وبيانٌ من جهته، وذلك إمّا لتوحشٍ في معنى الاستعارة، أو في صيغةٍ عربيّة ممّا يسميه أهل الأدب لغةً غريبة»[١].

■ وعرّفه الخبازي: «هو اللفظ الذي خفي من ذاته خفاءً جعل المراد منه لا يُدرك إلّا ببيان قائله»[٢].

والتعريف المختار: (هو اللفظ الذي خفيت دلالته على المراد منه خفاءً ناشئاً من ذاته، ولا يمكن إدراك المعنى المراد منه إلّا ببيانٍ من الشارع أولاً، ثمّ الاجتهاد بالرأي إذا اقتضى شمول البيان ذلك)[٣] وعلى هذا يكون للإجمال أسباب ثلاثة هي:

١ـ الأول: نقل اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى شرعي جديد، وهو أغزر المُجمل وجوداً كالصلاة والزكاة، وغيرها من الألفاظ الشرعية التي كان لها في أصل الوضع مدلول معيّن، فأعطتها الشريعة معنىً جديداً كساها نوعاً من الإجمال، ويكون بيان المُجمل بالسنّة القولية أو الفعلية، وهي من وظائف السنّة التي بيّنها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النّحل: ٤٤] ومثالها لفظ (الصلاة) فهي عند جماهير أهل اللغة الدعاء[٤]، وهي عند جماهير الفقهاء (العبادة المخصوصة المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم بنيّةٍ مخصوصة) وجاء سبب تسميتها الصلاة لاشتمال الصلاة على الدعاء، فسميّت ببعض أجزائها[٥]، وإنّما استُفيد بيان هذا الإجمال من السنّة المطهرة بجملةٍ من الأحاديث بيّنت حقيقتها المرادة.

---

(١) أصول السرخسي ١/ ١٦٨.

(٢) المغني للخبازي ص ١٢٩.

(٣) المناهج الأصولية ص ١٠٨.

(٤) قال الأعشى في ديوانه ص ١٠٥:

عليكِ مثلُ الذي صلّيت فاغتمضي ... نوماً فإنّ لجنب المرءِ مضطجعا

انظر القاموس المحيط ٤/ ٣٥٣.

(٥) تهذيب الأسماء واللغات للنووي ١/ ١٧٩.

٢ـ **الثاني**: تزاحم المعاني، وانسداد باب ترجيح واحدٍ منها على غيره، وذلك كالمشترك الذي انسدّ باب الترجيح فيه، كلفظ (الموالي) فإنّه من المشترك، حيث يُطلق على (المعتِقين) من قام بالعتق، و(المعتَقين) من وقع عليه العتق، وعلى هذا فرّع الحنفية أنّه لو أوصى بثلث ماله إلى مواليه وله (معتِق) وله (عتقاء) هو أعتقهم كانت باطلة عندهم في ظاهر الرواية (للجهالة)، فهم لا يرون استعمال المشترك في كلّ معانيه التي يدلّ عليها لأنّه لا عموم له عندهم، وطالما لا يمكن الرجوع إلى الموصي لموته حكم ببطلانها، جاء في الهداية: «ومن أوصى لمواليه، وله موالٍ أعتقهم وموالٍ أعتقوه، فالوصية باطلة»[1] وإن كان أبو يوسف ذهب إلى صرفها إلى المعتق للقيام بحق المنعم، وبعضهم أجازها إذا اصطلحوا على صرفها للجميع لزوال الجهالة كما في الإقرار، وهو رأي محمّد بن الحسن والمختار عند العلماء أنّ هذا النوع من المُجمل لا بدّ لبيانه من الرجوع إلى صاحب الرسالة ﷺ، الذي نقلت سنته، لكن قد تخفى على البعض وقد يلمّ بها غيره، فكان هذا من أسباب منشأ الخلاف.

٣ـ **الثالث**: غرابة اللفظ، كلفظ (القارعة) ولفظ (الحاقة) وقد فسّر القرآن هذه الألفاظ الغريبة تفسيراً مقترناً بكلٍ منهما، لكنّ هذا النوع من الإجمال غالباً ما يكون في غير آيات الأحكام الشرعية.

حكم المجمل: بعد أن استعرضنا أنواع المجمل يتبيّن لنا حكم المجمل في أمرين أساسيين هما:

(١) لا مجال للاجتهاد بالرأي في تفسير المجمل بوجهٍ عام، ولا تأويله فقهاً أو قضاءً.

(٢) لا يمكن العمل بحكم النص المجمل أو أداؤه أو تطبيقه إلّا بعد تفسير المشرّع لمعناه وبيان تفاصيله.

(٣) وعلى هذا إن كان تفسير المجمل قطعياً شاملاً وجب العمل به قطعاً، ولا يجوز الاجتهاد فيه أو تأويله، وإن كان تفسيره غير شاملٍ وغير قطعي فإنّه يجب

---

(١) الهداية بشرح العناية ٨/ ٤٧٧.

العمل بالقدر الذي تمّ تفسيره، وما قصّر التفسير عن بلوغه كان مثاراً للاجتهاد في تبيّن مراد الشارع، لكنّ رأي المجتهد هنا ليس حجةً على مجتهدٍ آخر أوصله اجتهاده إلى رأيٍ مخالف، كما في مسألة (علة ربا الفضل)، ومسألة (مسح الرأس) في الوضوء[١].

(٤) ويجب اعتقاد أنّ مراد الشارع من المجمل حقٌّ، فلا يظنّن أحدٌ أنّ ما نشأ عن لفظ المجمل من إبهام وخفاء يتعذر على الاجتهاد إزالته قد جعله لفظاً مهملاً، بل يجب الاعتقاد قبل البيان والتفسير أنّه ينطوي على معانٍ وتفاصيل يقصدها الشارع منه[٢].

وعلى هذا، فاللفظ المجمل في أكثر صوره وقوعاً ليس إلّا (اصطلاحاً) قد ضمّنه الشارع مفهوماً تشريعياً ذا أبعادٍ محدّدة، وتفاصيل معيّنة، وبالتالي لا يمكن تطبيق أحكامها إلّا بعد تفسيرها من المشرّع الذي نقل هذا اللفظ من معناه اللغوي إلى المعنى التشريعي، وهذه الظاهرة ليست خاصّة بعلم الأصول، بل لكلّ علمٍ مصطلحاته ومفاهيمه، بل حتى إنّ العلم الواحد تتطور أصوله مع الوقت بحيث تتباين أحياناً حقيقة المصطلح والمراد به، ولقد بيّنت في بحث الاستحسان أنّ الذي منع منه الشافعي هو غير الاستحسان الذي أخذت الحنفية به، ومن هنا كان لا بدّ من ضبط المصطلحات عند بداية كلّ بحث، وعند حلّ كلّ خلاف.

(٤) **المتشابه**: **لغةً**: من اشتبهت الأمور وتشابهت، أي: التبست لإشباه بعضها بعضاً، وشبّه عليه الأمر أي لبّس عليه[٣].

واصطلاحاً: اختلف تعريف المتقدمين من الحنفيّة له عن تعريف المتأخرين:

- فمن المتقدّمين عرّفه الكرخي بأنّه: «ما يحتمل وجهين فأكثر»[٤].

---

(١) المناهج الأصولية ص ١٢٠ وما بعدها.
(٢) المناهج الأصولية ص ١٣٤.
(٣) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١/ ٢٠٣.
(٤) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٣١٢.

■ لكنّ المتأخرين منهم بعد القرن الخامس الهجري حدّدوا معالم المتشابه الذي هو قسيم الثلاثة الآنفة الذكر من المبهم، وهذا الذي يعنينا من البحث:

■ فقد عرّفه السرخسي والبزدوي تعريفات متقاربة بأنّه: «اللفظ الذي خفي معناه المراد خفاءً من نفسه، فلا تُرجى معرفته في الدنيا لأحدٍ من الأمّة»[1] وبعضهم زاد «أو لا ترجى معرفته إلّا للراسخين في العلم» وذلك للخلاف المعروف بين المفسرين والأئمة في موضع الوقف من الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾ [آل عِمرَان: ٧] هل هو على قوله: (إلّا الله) أو على قوله (الراسخون في العلم)؟.

والتعريف المختار: (هو اللفظ الذي خفي معناه من ذات النطق بحيث لا يسع العقل إدراكه في الدنيا لعدم وجود قرينة)[2] وعلى هذا يدخل في المتشابه:

١ـ الصفات والأفعال التي نسبت إليه تعالى ممّا يفيد معناها الظاهر، كالجهة والحدوث والتشبيه، فلقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥].

٢ـ الحروف المقطّعة أوائل السور من مثل (ألم) و (حم) و ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ إلخ.

٣ـ ما استأثر الله بعلمه دون خلقه من أمورٍ ستكون كطلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة وما يكون فيها وقبلها.

وعلى هذا لا علاقة للمتشابه في مجال الأحكام الشرعية، وإيراده في كتب الأصول لإتمام القسمة، ومجال المتشابه في كتب العقائد أو علوم القرآن التي منها علم التفسير والتأويل.

حكم المتشابه:

١ـ اعتقاد أنّ المراد به حق، والإيمان به واجب، وأنّه من عند الله تعالى ربّنا.

٢ـ ثمّ الإقرار بالعجز عن إمكان إدراك المراد منه، والتسليم بعد ذلك والتفويض إلى الله تعالى فيكون نوعاً من الابتلاء.

---

(١) أصول السرخسي ١/ ١٦٩.
(٢) كشف الأسرار للنسفي ١/ ٢٢١.

أقسام المبهم عند الجمهور:

قسّم الجمهور اللفظ من حيث الخفاء إلى قسمين: مجمل ومتشابه، واختلفت مسالك العلماء في مقدار النسبة بين المجمل والمتشابه:

- فبعضهم جعلوهما بمعنى واحد.
- وآخرون يرون المتشابه من أنواع المجمل.
- وآخرون اعتبروا المتشابه مشتركاً بين المجمل والمؤول.

تعريف المجمل عند الجمهور: تباينت التعريفات:

- فعرّفه الشيرازي: «هو ما لا يُعقل معناه من لفظه، ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره»[(١)].
- وعرّفه الآمدي: «هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزيّة لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»[(٢)].
- وأمّا ابن الحاجب فقال: «هو ما لم تتضح دلالته»[(٣)].
- وعرّفه أبو يعلى: «ما لا ينبئ عن المراد بنفسه»[(٤)] ومثله ابن قدامة[(٥)].

والتعريف المختار للجمهور: (اللفظ الذي دلّ على المعنى المراد دلالةً غير واضحة)[(٦)]

وأمّا المتشابه:

- فالأكثرون على أنّه (غير متضح المعنى) وجعلوه هو نفس المجمل تماماً فقد صرّح كثيرٌ منهم بذلك، فقد قال الجويني: «والمتشابه هو المجمل»[(٧)].
- والبعض اعتبره كالمتشابه عند الحنفية (ما استأثر الله بعلمه ولم يُطلع عليه أحداً من خلقه).

---

(١) اللمع ص٢٧.
(٢) الإحكام ٣/ ٩.
(٣) المختصر مع شرح العضد ٢/ ٢٨٧.
(٤) العدة ١/ ١٤٢.
(٥) روضة الناظر ٢/ ٥٧٠.
(٦) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٣٢٨.
(٧) البرهان ١/ ٤٢٤.

■ ومنهم من اعتبر المتشابه أعمّ من المجمل، فجعل المجمل نوعاً من أنواعه، فقد اعتبر الآمدي أنّ المتشابه ما تعارض فيه الاحتمال(١).

مفاد المجمل عند الجمهور: من الواضح أنّ المجمل يُتوقف فيه حتى يتبيّن المراد منه، وسمّاها بعضهم بالدلالة الغامضة(٢)، وبالتالي هو بذاته ليس له دلالة قطعيّة ولا ظنيّة.

مقارنة بين تقسيم الحنفية للمبهم وتقسيم الجمهور:

١ـ المجمل عند الجمهور يشمل أنواع المبهم عند الحنفيّة ما عدا المتشابه، فهو أعم عند الجمهور، لذا كان كلّ مجملٍ عند الحنفيّة مجملاً عند الجمهور وليس العكس.

٢ـ ومن ثمرات هذا الاختلاف أنّ بيان المجمل عند الجمهور لا ينحصر في أن يكون من قبل المجمِل نفسه، بل يمكن أن يكون بالقرائن والاجتهاد، وهذا لا يعني كلّ مجملٍ عند الجمهور.

٣ـ بينما المتشابه إذا كان مرادفاً للمجمل عند الجمهور فيمكن تبيّن المراد منه، بخلاف المتشابه عند الحنفية الذي استأثر الله بعلمه ولا يمكن لأحدٍ أن يقف على المراد منه، لذا لم يكن له وجود في دائرة الأحكام الشرعية.

٤ـ لذا كان الأولى في دقّة تحديد مفاهيم الألفاظ من حيث خفاؤها أن تصنّف تبعاً لقوة الخفاء ومراتبه، وتحديداً لمجال الاجتهاد بالرأي في كلْ من هذه المراتب، ولقواعد رفع التعارض الظاهري بينها، وذلك ما لم نجده في منهج الجمهور في هذا التقسيم، فكان منهج الحنفية أدق تمييزاً، وتحديداً لمجال الاجتهاد في كلٍ منهما، ممّا يسهّل على المجتهد سبيل الاستنباط والترجيح ورفع التعارض الظاهري(٣).




---

(١) الإحكام ٣/ ١١.

(٢) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ٤١٣.

(٣) المناهج الأصولية ص ١٤٧.

المبحث الثالث: طرق دلالات الألفاظ

لمّا كان النص قد يدلّ على أكثر من معنى بطرق مختلفة، فلا بدّ من بحث طرق دلالة النص على معانيه:

(١) **طريقة الحنفية**: الدلالة اللفظية، وطرقها أربعة: عبارة النص، إشارة النص، دلالة النص، دلالة الاقتضاء.

(٢) **منهج الجمهور والمتكلمين**: قسّموا الدلالات إلى قسمين: دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم.

١ـ دلالة المنطوق: (١) منطوق صريح (عبارة النص).

(٢) منطوق غير صريح: دلالة الاقتضاء، دلالة الإيماء، دلالة الإشارة.

٢ـ دلالة المفهوم: (١) مفهوم الموافقة.

(٢) مفهوم المخالفة: الصفة، الشرط، الغاية، العدد.

منهج الحنفية في تقسيم طرق دلالات الألفاظ:

طرق الدلالة اللفظية قسّمها الحنفيّة إلى أربعة أقسام، ومعيار التقسيم اعتمد على ما يلي:

- فدلالة النص على الحكم إمّا أن تكون ثابتة باللفظ نفسه، أو لا تكون كذلك.
- والدلالة التي تثبت باللفظ نفسه إمّا أن تكون مقصودة منه فهي (عبارة النص).
- أو غير مقصودة فهي (إشارة النص).
- والدلالة التي لا تثبت باللفظ نفسه إمّا أن تكون مفهومةً من اللفظ لغةً فهي (دلالة النص).
- أو تكون مفهومة من اللفظ شرعاً فهي (دلالة الاقتضاء).

عبارة النص:

العبارة لغةً: التفسير والبيان، ومنه تعبير الرؤيا، وحسن العبارة: حسن البيان.

واصطلاحاً: (دلالة اللفظ على المعنى أو الحكم المسوق له الكلام أصالةً أو تبعاً بلا تأمل)[١].

مثال عن عبارة النص: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣] يدلّ هذا النص على عدّة أحكام:

- الأول: إباحة الزواج بقوله: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء).
- الثاني: وبأكثر من واحدة (في حدود الأربع) بقوله: (مثنى وثلاث ورباع).
- الثالث: وجوب الاقتصار على واحدةٍ إذا خيف عدم العدل عند التعدّد بقوله: (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدةً أو ما ملكت أيمانكم).

فأمّا الحكم الأول فمقصودٌ تبعاً كما عُلم ذلك من سبب النزول، قال ابن جرير الطبري: «إنّ القوم كانوا يتحوّبون[٢] في أموال اليتامى أن لا يعدلوا فيها، ولا يتحوّبون في النساء ألّا يعدلوا فيهنّ، فقيل لهم: كما خفتم ألّا تعدلوا في اليتامى، فكذلك فخافوا في النساء ألّا تعدلوا فيهنّ، ولا تنكحوا منهنّ إلّا من واحدة إلى الأربع، ولا تزيدوا على ذلك، وإن خفتم ألّا تعدلوا أيضاً في الزيادة عن الواحدة فلا تنكحوا إلّا ما لا تخافون أن تجوروا فيهنّ من واحدةٍ أو ما ملكت أيمانكم»[٣] وعلى هذا فحكم الإباحة مقصودٌ تبعاً لا أصالةً، وقد ذُكر ليتوصل به إلى المقصود أصالةً، لذا كان الحكمان الثاني والثالث هما المقصودان أصالةً من السوق، وفي الأحكام الثلاثة دلّت الآية بعبارة النص على هذه الأحكام لكن ليس على درجةٍ واحدةٍ من قصد السَوق.

---

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٤٦٩، المناهج الأصولية ص ٢٢٦، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٣٧٤، أصول السرخسي ١/ ٢٣٦.

(٢) بمعنى: يتحرّجون.

(٣) تفسير الطبري ٧/ ٥٣٦، ومثل ذلك نُقل عن سعيد بن جبير وقتادة والسُّدي، انظر تفسير القرطبي ٥/ ١٥.

إشارة النص:

لغة: من فعل أشار بمعنى أومأ، ويكون ذلك بالكف والعين والحاجب[(١)].

واصطلاحاً: (دلالة اللفظ على حكمٍ غير مقصود ولا سيق له النص، ولكنّه لازمٌ للحكم الذي سيق لإفادته الكلام وليس بظاهرٍ من كلّ وجه)[(٢)] فعلى هذا يكون مدلول كلّ من العبارة والإشارة ثابتاً بالنص، وإنّما يظهر التفاوت عند التعارض.

مثال إشارة النص: ما جاء في سياق آيات الفيء، ومنه قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾﴾ [الحشر: ٨] فقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ﴾ دلّ بعبارته على استحقاق الفقراء المهاجرين نصيباً من الفيء[(٣)]، ودلّ بإشارته أيضاً على زوال ملكيّة المهاجرين لما تركوه في مكة واستولى عليه الكفار، فالله تعالى سمّاهم فقراء مع إضافة الديار والأموال إليهم، قال السرخسي: «والفقير حقيقةً من لا يملك المال، لا من بعدت يده عن المال»[(٤)] وعلى هذا فالملكية الحقيقية إنّما تكون بالسلطان على ما يملك، لا بنسبة المال إليه، وهذا ما نصّ عليه النصّ بإشارته، ومع أنّ النصوص تدلّ بإشارتها على الأحكام، لكنّ هذه الإشارات تتفاوت ظهوراً وخفاءً:

- فمنها ما يمكن إدراكه بأدنى تأمل.

- ومنها ما يحتاج إلى الأكثر والأوفر منه، فلا بدّ من التمرّس والملكة التي تضيء السبيل لإدراك هذه الإشارات، لذا تتفاوت الأفهام والعقول في إدراكها، قال السرخسي: «الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح، أو بمنزلة المشكل من الواضح»[(٥)].

---

(١) لسان العرب ٤/ ٤٣٦.

(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٤٧٨، كشف الأسرار للنسفي ١/ ٣٨٣.

(٣) ما أخذه المسلمون من عدوهم دون قتال.

(٤) أصول السرخسي ١/ ٢٣٦.

(٥) المصدر السابق.

دلالة النص:

اصطلاحاً: عرّفه الحنفية بتعريفات عدّة متقاربة منها:

■ تعريف صدر الشريعة: «هي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كلّ من يعرف اللغة أنّ الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى»(١).

■ وعرّفه السرخسي والبزدوي: «فما ثبت بمعنى النظم لغةً، لا استنباطاً بالرأي»(٢).

والذي أختاره: (دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لاشتراكهما في معنى يدرك كلّ عارف باللغة أنّه مناط الحكم من غير نظرٍ واجتهاد)(٣) ويستوي على هذا أن يكون ما سكت عنه أولى بالحكم ممّا ذكر أو مساوياً له، ولمّا كان الحكم يؤخذ من معنى النص لا من لفظه سمّاها بعضهم (فحوى الخطاب) والبعض (لحن الخطاب) وسأبيّن هذا في تقسيم الشافعية والجمهور.

مثال على دلالة النص: قوله تعالى في بيان حق الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] فعبارة النص تدلّ على تحريم التأفيف، وكلّ عارفٍ باللغة يدرك أنّ المعنى الذي كان من أجله تحريم أدنى كلمة تضجر (أف) إنّما هو الإيذاء والإيلام، وهذا موجود في الضرب والشتم وما جرى مجراهما، فهما حرام لأنّ موجب الحكم موجود بشكل أولى وأوضح من (أف) والنهي عن الأقل يحمل حتمية النهي عن الأكثر(٤)، وتختلف دلالة النص عن القياس بأنّ (العلّة) في دلالة النص بيّنةٌ واضحة تفهم بمجرد اللغة، بحيث يتساوى في فهمها المجتهد وغيره، وأمّا القياس فلا تُدرك علّته إلّا بالاجتهاد، وذلك لخفائها، فلا بدّ من التزام مسالك

---

(١) التوضيح على التلويح ١/ ١٣١.
(٢) أصول السرخسي ١/ ٢٤١، أصول البزدوي ١/ ٧٣.
(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٥١٦.
(٤) أصول السرخسي ١/ ٢٤٢.

العلّة المقررة في باب القياس، فأساس دلالة النص لغوي محض، وأساس القياس تصرفٌ عقلي، وإن كان الشافعي رحمه الله أطلق على دلالة النص (القياس الجلي) لكن ندرك الآن بعد ضبط المصطلحات أنّ دلالة اللغة ليست من القياس(١).

دلالة الاقتضاء:

لغةً: يُقال اقتضيت مالي عليه أي قبضته وأخذته(٢).

اصطلاحاً: عرّفه صدر الشريعة: «دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية»(٣) وعلى هذا لا تكون الدلالة على الحكم في هذا النوع من طرق الدلالة بالصيغة أو بمعناها، بل بأمرٍ زائد اقتضاه صدق الكلام أو صحته، وله أنواع ثلاثة:

(١) ما وجب تقديره ضرورة صدق الكلام، كما في الحديث: (إنّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه)(٤) فالخطأ والنسيان لم يُرفعا، بدليل الوقوع في كلٍ منهما، ورفع العمل بعد وقوعه محال، فلا بدّ لصدق كلام المعصوم من تقدير محذوف (وضع الإثم أو حكمه) وبهذا يتفق مع الواقع ولا يخالفه.

(٢) ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام عقلاً، كما في الآية: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يُوسُف: ٨٢] هذا الكلام لا يصحّ عقلاً إلّا بتقدير (أهل القرية) لأنّ السؤال للتبيين، فيجب أن يكون المسؤول من أهل البيان، فلا بدّ من هذا التقدير ليستقيم الكلام ويصح(٥).

(٣) ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام شرعاً، كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النِّسَاء: ٩٢] وهنا دلّ المصدر على الأمر، أي (فحرروا رقبة) وهذا الأمر

---

(١) انظر المناهج الأصولية ص٢٥٣.
(٢) لسان العرب ١٥/ ١٨٨.
(٣) التلويح على التوضيح ١/ ١٣٧.
(٤) أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥) بلفظ (إنّ الله وضع) عن ابن عباس، و(٢٠٤٣) بلفظ (إنّ الله تجاوز) عن أبي ذر.
(٥) انظر تفسير الكشاف للزمخشري ٢/ ٣٨٨.

مقتضٍ للملك، لأنّ تحرير الحرّ لا يتصور، وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه، فملكُ الرقبة ثابتٌ بالنص اقتضاءً، فصار التقدير (فتحرير رقبةٍ مملوكة)[١].

منهج الجمهور والمتكلمين في طرق دلالات الألفاظ:

تنقسم دلالات الألفاظ عند الجمهور إلى قسمين: دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم.

■ **أمّا دلالة المنطوق**: (فهي دلالة اللفظ على حكم ذُكر في الكلام ونُطق به، مطابقةً أو تضمناً أو التزاماً)[٢] كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النِّساء: ٢٣] دلّت الآية بمنطوقها على تحريم الربيبة في حجر الرجل من زوجته التي دخل بها.

■ **وأمّا دلالة المفهوم**: (فهي دلالة اللفظ على حكم لم يُذكر في الكلام ولم يُنطق به)[٣] ذلك كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] دلّت بمفهومها على تحريم أيّ نوعٍ من الأذى للوالدين.

■ **وعلى هذا تكون الدلالة**: دلالةً على المنطوق، ودلالةً على المفهوم، فكلٌ من المنطوق والمفهوم مدلولٌ لا دلالة.

■ ثمّ قسّموا المنطوق إلى صريح وغير صريح.

■ **فالمنطوق الصريح**: (هو دلالة اللفظ على الحكم بطريقة المطابقة أو التضمّن، إذ إنّ اللفظ قد وضع له)[٤] وهو ما يسمّيه الحنفيّة (عبارة النص) كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البَقَرَة: ٢٧٥] حيث دلّ بمنطوقه الصريح على جواز البيع وحرمة الربا.

■ **والمنطوق غير الصريح**: (هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام، إذ إنّ اللفظ مستلزمٌ لذلك المعنى)[٥] فاللفظ لم يوضع للحكم، ولكنّ الحكم فيه لازمٌ

---

(١) التلويح على التوضيح ١/ ١٤٠.
(٢) التقرير والتحبير ١/ ١٠٠.
(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٥٩٢.
(٤) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي١/ ٥٩٤.
(٥) المصدر السابق.

للمعنى الذي وضع له ذلك اللفظ فقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٣] دلّ على أنّ النسب يكون للأب لا للأمّ، وعلى أنّ نفقة الولد على الأب دون الأم، فإنّ لفظ (اللام) في (له) لم يوضع لإفادة هذين الحكمين، ولكنّ كلاً منهما لازمٌ للحكم المنصوص عليه في الآية.

■ ثمّ قسّموا المنطوق غير الصريح بالاستقراء إلى ثلاثة أنواع: دلالة اقتضاء، دلالة إيماء، دلالة إشارة، والاستقراء جرى بهذه القسمة كما يلي:

■ إنّ المدلول عليه بالالتزام إمّا أن يكون مقصوداً للمتكلّم من اللفظ بالذات، وإمّا أن لا يكون مقصوداً.

- فإن كان مقصوداً للمتكلّم فذاك بحكم الاستقراء قسمان:

■ الأول: أن يتوقف على ذلك المدلول صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية، فدلالة اللفظ عليه تسمّى (دلالة اقتضاء) أي أنّ اللفظ يقتضي ذاك المدلول.

■ الثاني: أن لا يتوقف صدق الكلام أو صحته عليه، فدلالة اللفظ تسمّى حينئذٍ (دلالة إيماء) وبعضهم يسمّيها (دلالة تنبيه).

- وإن لم يكن المدلول عليه بالالتزام مقصوداً للمتكلّم، فدلالة اللفظ عليه تسمّى (دلالة إشارة).

■ ثمّ قسّموا المفهوم إلى قسمين: ١ـ مفهوم الموافقة ٢ـ مفهوم المخالفة

مفهوم الموافقة:

تعريفه: هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه، وموافقته له نفياً وإثباتاً لاشتراكهما في معنىً يُدرك بمجرّد معرفة اللغة، دون الحاجة إلى بحثٍ واجتهاد[1]، وهو يقابل (دلالة النص) عند الحنفيّة، وتُسمّى عند بعض الأصوليين (لحن الخطاب) أو (فحوى الخطاب) فابن الحاجب جعلهما اسمين لمسمىً

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/٦٠٨.

واحد[١]، على حين فرّق بعضهم كابن السبكي بينهما: فإن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق فهو (فحوى الخطاب) وإن كان مساوياً فهو (لحن الخطاب)[٢] وهناك أقوال أخرى للتفريق بينهما.

مفهوم المخالفة:

تعريفه: دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دلّ عليه المنطوق لانتفاء قيدٍ من القيود المعتبرة في الحكم[٣]، ويسميه بعض الأصوليين (دليل الخطاب)، وأمّا الحنفية فسمّوه (المخصوص بالذكر) وجعلوا التمسّك به من التمسكات الفاسدة.

أنواع مفهوم المخالفة:

لمّا كان القيد معتبراً في مفهوم المخالفة فقد تنوّع هذا المفهوم حسب نوع القيد إلى أنواع كثيرة منها:

(١) مفهوم الصفة: تعريفه: (هو دلالة اللفظ المقيّد بوصف على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الوصف)[٤].

مثاله: قوله ﷺ: (في الغنم السائمة زكاة)[٥] فإنّه يدلّ بمنطوقه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة، ويدلّ بمفهوم المخالفة (الصفة) على أنّ الغنم المعلوفة لا زكاة فيها، وذلك لانتفاء وصف السوم الذي قُيّد به وجوب الزكاة في المنطوق.

(٢) مفهوم الشرط: تعريفه: (هو دلالة اللفظ الذي عُلق الحكم فيه بشرط على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الشرط)[٦].

---

(١) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢/ ١٧٢.

(٢) انظر إرشاد الفحول ص ١٧٨.

(٣) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢/ ١٧٢.

(٤) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٦١٠.

(٥) اختلفت ألفاظ الروايات، فرواية البخاري (١٤٥٤) (في صدقة الغنم في سائمتها) في رواية أنس عن كتاب أبي بكر، وأمّا في السنن الأربعة ومستدرك الحاكم (وفي سائمة الغنم من كلّ أربعين شاةٍ شاةٌ).

(٦) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٦١٣.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطَّلَاق: ٦] دلّت الآية بمنطوقها على وجوب النفقة للمطلقة بائناً إذا كانت حاملاً، ويدلّ بمفهوم المخالفة (الشرط) على أنّ المبتوتة التي لا يتوفر لها شرط الحمل ليس لها نفقة، لانتفاء الشرط الذي عُلّق حكم المنطوق عليه.

(٣) مفهوم الغاية: تعريفه: (هو دلالة النص الذي قُيّد الحكم فيه بغاية على حكمٍ للمسكوت بعد هذه الغاية مخالفٍ للحكم الذي قبلها)[١].

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٠] دلت الآية بمنطوقها على تحريم المطلقة ثلاثاً على زوجها ويستمر هذا التحريم حتى تتزوج بزوجٍ آخر، ودلّت بمفهوم المخالفة (الغاية) أنّها إذا تزوجت زوجاً آخر ثم طلقها حلّت لزوجها الأول.

(٤) مفهوم العدد: تعريفه: (هو دلالة النص الذي قُيّد الحكم فيه بعددٍ مخصوص على ثبوت حكمٍ للمسكوت مخالفٍ لحكم المنطوق، لانتفاء ذلك القيد)[٢].

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النُّور: ٤] دلّت الآية بمنطوقها على حدّ القاذف وهو ثمانون جلدة، ودلّت بمفهوم المخالفة (العدد) على أنّ ما زاد على ثمانين جلدةً لا يجب.

مقارنة بين منهجي الحنفية والجمهور في تقسيم طرق دلالات الألفاظ:

- الدلالات عند الحنفية أربع، وعند المتكلمين (الجمهور) خمس، والجمهور يقولون بمفهوم المخالفة، والحنفيّة لا يعتبرونه من طرق الدلالة.
- الحنفية والجمهور متفقون فيما يُسمّى (دلالة الاقتضاء) و (دلالة الإشارة).
- وأمّا دلالة النص عند الحنفية فهي مفهوم الموافقة عند الجمهور.
- إنّنا نلاحظ أنّ مآل الاصطلاحات عند الحنفية والجمهور باستثناء (مفهوم المخالفة) واحد، وإن اختلفت التسميات أو تعدّدت، وإذا كان اصطلاح الحنفيّة

---

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٦١٥.
(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٦١٧.

أسهل تناولاً وضبطاً للطريق التي تكون دليل الاستنباط، فإنّ اصطلاح المتكلّمين (الجمهور) ألصق باللغة في معنى الدلالات، وما دام الاختلاف في المصطلح فلا مشاحة في ذلك، على حين أنّ مفهوم المخالفة وقع فيه الاختلاف بين الجمهور والحنفيّة.

مفاد طرق دلالات الألفاظ للقطعيّة والظنيّة:

عبارة النص:

■ ذهب جمهور الحنفيّة إلى أنّ دلالة عبارة النص تفيد القطع في الحكم بمعنى القطع عندهم (إذا لم يكن هناك احتمال ناشئ عن دليل) قال السرخسي: «فمنه ما يكون موجباً للعلم قطعاً بمنزلة الثابت بالعبارة»[١] وهذا ما ذكره محققوهم[٢].

■ وذهب بعض الحنفيّة إلى أنّ عبارة النص يمكن أن يجري عليها القطع والظن، منهم الرهاوي[٣] فقد قال في حديثه عن العبارة والإشارة: «والحق أنّهما قد يكونان قطعيين أو ظنيين»[٤].

الترجيح: إنّ عبارة النص تفيد القطع، لعدم وجود أي احتمال ناشئ عن دليل، وما ذكره المخالف، كالرهاوي فيمكن حمل كلامه على العام المخصوص، لأنّ الحنفية ـ كما سنرى ـ يقولون بظنيّته، لكنّهم حكموا على العبارة بالقطعية من حيث هي.

إشارة النص: ذهب العلماء في مفاد الإشارة مذاهب شتى:

١ـ **القول الأول**: أنّها تفيد القطع مطلقاً، مع أنّ دلالة العبارة أقوى ومقدّمة عليها عند التعارض مع الإقرار بقطعية كلٍ منهما.

---

(١) أصول السرخسي ١/ ٢٣٦.
(٢) كالنسفي والبزدوي وعبدالعزيز البخاري والدبوسي وغيرهم، انظر كشف الأسرار ١/ ٧٠.
(٣) يحيى بن قراجا، شرف الدين الرهاوي، أصله من الرُّها بين الموصل والشام، فقيه حنفي مصري، تنقل بين الشام ومصر، توفي بعد ٩٤٢هـ، له حاشية على شرح المنار، وله حاشية على شرح الوقاية لصدر الشريعة، انظر الأعلام ٨/ ١٦٣.
(٤) حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ١/ ٥٢٤.

■ قال القاءاني: «العبارة والإشارة سيان في إثبات الحكم قطعاً»[١].

■ قال التفتازاني: «اعلم أنّ الثابت بالعبارة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضاً عند الأكثر»[٢].

٢ـ القول الثاني: أنّها تكون قطعية في حالات وظنية في حالات أخرى، ويستدلون على ذلك بأنّ دلالة الإشارة لا تُفهم إلّا بتأمّل المجتهد، والمجتهدون مختلفون في قدراتهم وأنظارهم، فيحصل لبعضهم القطع لصراحة الدلالة، ويحصل الظن عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال[٣]، وممّن ذهب إلى هذا القول:

■ السرخسي حيث قال: «الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح، أو بمنزلة المشكل من الواضح، فمنه ما يكون موجباً للعلم قطعاً بمنزلة الثابت من العبارة، ومنه ما لا يكون موجباً للعلم، وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام»[٤].

■ قال عبدالعزيز البخاري: «الإشارة قد تكون قطعيةً وغير قطعيّة»[٥].

٣ـ القول الثالث: أنّها تفيد الظنّ مطلقاً، وهذا أضعف الأقوال.

■ قال الزركشي بعد أن ذكر تقسيمات العلماء للأدلة فقال: «وما اتفق على أنّه ظني كالاستصحاب . . . وكذلك دلالة الإشارة»[٦].

الترجيح: إذا اعتبرنا مجرّد الإشارة فهي قطعيّة، لكننا إذا نظرنا إلى ما قد يعرض لها كإرادة المجاز مثلاً فيمكن أن تكون قطعية أو ظنيّة، فلا خلاف بين القولين الأول والثاني في أنّ مجرّد الإشارة قطعي.

---

(١) شرح المغني ٢/ ٦٥٤.
(٢) التلويح ١/ ١٣٦.
(٣) أصول السرخسي ١/ ٢٣٦.
(٤) المصدر السابق.
(٥) كشف الأسرار ٢/ ٣٩٣.
(٦) تشنيف المسامع ١/ ٣٢٧.

دلالة الاقتضاء: تفيد القطع، فهي كالثابتة بالنص.

■ قال الميهوي: «والثابت به ـ أي الاقتضاء ـ كالثابت بدلالة النص إلّا عند المعارضة، أي هما سواء في إيجاب الحكم القطعي، إلّا أنّه تترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة»[(١)].

■ مع أنّ الحنفية قالوا بقطعيّتها لكن جعلوها أضعف الدلالات، قال عبدالعزيز البخاري: «الثابت بالنص أو إشارته أو دلالته يكون أقوى من الثابت بالمقتضى»[(٢)] وخالفهم بذلك الجمهور فهم يرون أنّ دلالة الاقتضاء أقوى من دلالة الإشارة ومن مفهوم الموافقة عند التعارض[(٣)].

مفهوم الموافقة (دلالة النص عند الحنفية): اختلف العلماء في مفاده على ثلاثة أقوال:

١ـ القول الأول: أنّ منه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني، ومرد ذلك إلى العلة فإذا كانت واضحةً في المنطوق به والمسكوت عنه كان المفهوم قطعياً، وإلّا كان ظنياً.

■ قال الغزالي: «إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوعٍ به وإلى مظنون»[(٤)].

■ قال ابن قدامة: «إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوعٍ ومظنون»[(٥)] وإن كان صرّح بقطعيته في مواضع أخرى[(٦)].

■ قال الآمدي: «وعلى كلّ تقدير فهو منقسم إلى قطعي وظني»[(٧)].

---

(١) شرح نور الأنوار ١/ ٣٩٨.
(٢) كشف الأسرار ٢/ ٤٣٩.
(٣) الإحكام للآمدي ٤/ ٢٦٣.
(٤) المستصفى ٣/ ٥٩٣.
(٥) روضة الناظر ٣/ ٨٣٣.
(٦) روضة الناظر ٢/ ٧٧١.
(٧) الإحكام ٣/ ٧٧.

٢ـ القول الثاني: أنّه يفيد القطع، ودليلهم اشتراك أهل اللسان في معرفتها فكانت قطعية.

■ قال الجويني: «وذهب المنتمون إلى التحقيق من هؤلاء ـ أي منكري المفهوم ـ إلى أنّ الفحوى الواقعة نصاً مقبولةٌ قطعاً»(١).

■ قال الزركشي: «لأنّ الفحوى ما يُعلم من الكتاب بطريق القطع»(٢).

■ قال صفي الدين الهندي: «دلالة الفحوى قطعية»(٣).

■ قال ابن قدامة: «الفحوى قاطعٌ كالنص»(٤).

٣ـ القول الثالث: أنّه يفيد الظن.

■ قال أبو الحسين البصري: «ولا فرق بين أن يكون نصاً منقولاً بالآحاد، أو تنبيهَ نصٍ هذه سبيله، أو استنباطاً، لأنّ كلّ ذلك يؤدي إلى الظن»(٥).

الترجيح: أمّا القول الثالث فلا دليل عليه، ومن ذهب إلى قطعيته مطلقاً نظر إلى أصل المفهوم، ومن رأى منه قطعياً وآخر ظنياً نظر إلى وجود العلة في الأفراد، فمتى ما وجدت في المنطوق به والمسكوت عنه كان قطعياً، وإذا لم يتحقق ذلك كان ظنياً، فالقطعي ما يكون فيه التعليل بالمعنى، وكونه أشدّ مناسبةً للحكم في المسكوت عنه من المنطوق به القطعيين، والظني ما يكون فيه التعليل بالمعنى، وكونه أشدّ مناسبة للحكم في المسكوت عنه ظنيين أو أحدهما كان ظنياً(٦)، ومثلوا للقطعي بآية التأفيف، حيث عُلم من السياق أنّ حكمة تحريم التأفيف إنّما هو دفع الأذى عن الوالدين، والأذى في الشتم والضرب أشدّ، ومثّلوا للظني بآية كفارة القتل الخطأ، ودلّت بمفهوم الموافقة على وجوب الكفارة في القتل العمد، لكونه أولى بالمؤاخذة كما قال الشافعي، لكنّ ذلك ليس على سبيل القطع، إذ من

---

(١) البرهان ١/ ٤٥١.

(٢) تشنيف المسامع ٢/ ٣٤٤.

(٣) نهاية الوصول ١/ ١٧٨١.

(٤) روضة الناظر ٢/ ٧٣٢.

(٥) المعتمد ٢/ ٢٥٠.

(٦) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٦٢٧.

المحتمل أن لا يكون موجب الكفارة في القتل الخطأ هو المؤاخذة، وذلك لقوله ﷺ: (إنّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)[١] وإنّما يكون موجبها التقصير الذي ترتب عليه إزهاق روح ذلك المؤمن[٢].

مفهوم المخالفة: اختلف العلماء في مفهوم المخالفة على قولين:

١ـ القول الأول: أنّه يفيد الظن، وهم القائلون بحجيته كالشافعية عموماً، إذا تحققت الشروط.

- قال الآمدي: «دليل الخطاب مظنون»[٣].

- قال الزركشي: «إنّه ظاهرٌ لا يرتقي إلى القطع، وكلام إمام الحرمين أنّه قد يكون قطعياً»[٤].

- قال الطوفي: «وإن كان قصد نفي الحكم عن المسكوت عنه ظاهراً كفى في التمسك به، لأنّ مناط أحكام الفروع الظهور وغلبة الظن»[٥].

٢ـ القول الثاني: أنّه ليس حجةً مطلقاً، لا قطعيةً ولا ظنيةً، ذهب إليه الحنفية، ومرد ذلك إلى القول بعدم حجيته، ويندرج عندهم كلّ أنواعه.

٣ـ القول الثالث: أنّ بعضه ظني وبعضه ليس حجةً مطلقاً، فمن قال بحجية نوعٍ من مفهوم المخالفة أثبت له الظنّ، ومن لم يقل به نفى عنه الحجية مطلقا.

- فمفهوم الصفة مثلاً فيه ثلاثة أقوال:

(الأول) حجة مطلقاً: وإليه ذهب الشافعي ومالك وأحمد وجماعة من المتكلمين، كأبي الحسن الأشعري، وجماعة من أهل اللغة، كأبي عبيد[٦].

---

(١) سبق تخريجه ص ٣٩٦.

(٢) الإحكام ٣/ ٩٩.

(٣) الإحكام ٣/ ٩٢.

(٤) البحر المحيط ٤/ ١٦.

(٥) شرح مختصر الروضة ٢/ ٧٦٨.

(٦) انظر إرشاد الفحول ص١٦٨، وأبوعبيد: القاسم بن سلّام الهروي الأزدي، من كبار علماء الحديث والفقه واللغة والأدب، اشتهر بكثرة وتنوع التأليف، توفي بمكة حاجاً ٢٢٤هـ، من =

(الثاني) ليس بحجة، وإليه ذهب الحنفية، ووافقهم من الشافعية الغزالي والآمدي، ووافقهم جماعةٌ من أهل اللغة، كابن فارس وابن جني[(١)]، وحجتهم أنّ الشارع ساكتٌ عن غير المنطوق، فلم يتناوله بالنفي ولا بالإثبات، فيبقى على العدم الأصلي عارياً عن الحكم، حتى يرد من الشارع دليلٌ آخر ينتهض بحكمه، فلا مجال للقول عندهم بمفهوم المخالفة[(٢)].

(الثالث) حجة في حال، وليس حجةً في حال: فإذا كان الوصف مناسباً للحكم كان حجةً كقوله ﷺ: (في سائمة الغنم زكاة) لكن لو قال مثلاً: في الغنم البيضاء زكاة، فلا يدلّ هذا التقييد على انتفاء الحكم عمّا تخلّف عنه هذا القيد، وإليه ذهب الجويني[(٣)].

الترجيح: الراجح قول الشافعية بأنّه يفيد الظن، ومردّ ذلك إلى حججهم القوية في إثبات حجيّة مفهوم المخالفة، فمسلكهم أنّ مفهومي الموافقة والمخالفة يلتقيان في أنّ مستند فهم الحكم في محل السكوت، إنّما هو النظر إلى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره، سواءٌ أكان من قبيل مفهوم الموافقة أم من قبيل مفهوم المخالفة، ولا يؤثر في ذلك أن يفترقا من جهة أنّ فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة تأكيد مثل حكم المنطوق في محل المسكوت عنه، وأنّ فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة، إنّما هي تأكيد نفي مثل حكم المنطوق في محل المسكوت.

وأستعرض بعض حججهم لأبين أنّ قولهم هو الراجح:

(١) من الكتاب الكريم: قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥] إنّ

= آثاره (الغريب المصنف) في الحديث و(أدب القاضي) و(فضائل القرآن) و(الأمثال) و(المذكر والمؤنث) و(المقصور والممدود) و(الأموال) في الفقه، انظر الأعلام ٥/ ١٧٦ وتذكرة الحفاظ ٢/ ٥.

(١) الإحكام ٣/ ١٠٣.

(٢) المناهج الأصولية ص٣٥٠.

(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٦٩٢.

الفقهاء اعتبروا إباحة الأمة مشروطاً بعدم القدرة على الحرة أخذاً من الآية الكريمة، ولا يمكن أن يكون ذلك إلّا من طريق مفهوم المخالفة، ولولا الأخذ بمفهوم المخالفة لكان زواج الأمة مباحاً لمن تكون حرةٌ في عصمته.

(٢) من السنة المطهرة: قوله ﷺ: (في الغنم السائمة زكاة)[(١)] فدلّ بمفهوم المخالفة أنّه لا زكاة في المعلوفة، وهذا مذهب الجمهور، حتى الحنفية الذين خالفوا في مفهوم المخالفة.

(٣) دليل العقل:

■ إنّ الذي يتفق مع المنطق البياني السليم أنّ القيد من وصفٍ أو شرطٍ أو غاية لا يمكن أن يوجد عبثاً، وإنّما يكون ذكره لسبب، فإذا لم يكن هناك مقاصد بيانية أخرى من وراء ذكر القيد من ترغيبٍ أو ترهيب أو نحوهما، ولم يقم دليلٌ خاص على حكم المسكوت غير أخذه من التقييد كما سيأتي في شروط الأخذ بها المفهوم كان لا بدّ من الأخذ بهذا الطريق من طرق الدلالة[(٢)].

■ وكذلك فإنّ المتبادر إلى فهم أئمة اللغة من أسلوب مفهوم المخالفة نفسه على ما هو الثابت بالنقل المستفيض عنهم، لا من العدم الأصلي، حتى كان ذلك عرفاً لهم في الفهم والتخاطب أي أصبح حقيقةً عرفيةً للتبادر، والتبادر أمارة الحقيقة[(٣)].

شروط الأخذ بمفهوم المخالفة:

١ـ الأول: ألّا يوجد في المسكوت المراد إعطاؤه حكماً دليلٌ خاص يدلّ على حكمه، فإن وجد هذا الدليل الخاص فهو طريق الحكم، لا مفهوم المخالفة، ومثاله قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾ [البَقَرَة: ١٧٨] فمفهوم المخالفة في هذه الآية أن لا يُقتل الذكر

---

(١) سبق تخريجه ص ٤٠٥.
(٢) شرح البدخشي ١/ ٣٩٦.
(٣) المناهج الأصولية ص٣٥١.

بالأنثى، لكننا وجدنا نصاً آخر يدل على قصاص الذكر بالأنثى، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] فهذا وإن كان شرعاً لمن قبلنا، لكنّ القرآن قرّره ولم يأت ناسخٌ له، بل هناك ما يدلّ على تثبيته والأخذ به، وحصل الإجماع على قتل الذكر بالأنثى.

٢ـ الثاني: ألّا يكون للقيد فائدةٌ أخرى غير إثبات خلاف حكم المنطوق للمسكوت، وذلك كالترهيب والترغيب، وتأكيد الحال والامتنان، مّما يشعر أنّ الحكم ليس مرتبطاً بهذا القيد، وإنّما التقييد كان لغرضٍ آخر، مثاله قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠] فلو أخذنا بمفهوم المخالفة لكان الربا الخالي عن المضاعفة حلالاً، لكنّ مفهوم المخالفة غير متحقق هنا، لأنّ الوصف جاء للتنفير عمّا كان عليه حال الربا في الجاهلية بأبشع أوصافه، لأنّ الربا يتضاعف بتضاعف المدّة، فكان القيد للتنفير والتشنيع.

٣ـ الثالث: أن يكون الكلام الذي ذكر فيه القيد مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فتقييد الاعتكاف في المساجد لا يتحقق فيه مفهوم المخالفة، بحيث لو كان الاعتكاف في غير المساجد فلا تمنع المباشرة، لأنّ الاعتكاف لا يكون إلّا في المساجد، فامتنع أن يكون لهذا القيد أيّ مفهوم.

٤ـ الرابع: ألّا يكون ذكر القيد قد خرج مخرج الغالب، مثاله قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] فإنّ الغالب في الربائب أن يكنّ في حجر الأزواج، فقيّد به، فيكون مفهوم المخالفة ملغى، بحيث إذا كانت الربيبة في غير حجرة الزوج حلّت، إذ من المجمع عليه أنّ الربيبة تحرم مطلقاً على الزوج بدخوله على أمّها.

مسألة تطبيقية: في الاختلاف بالأخذ بمفهوم المخالفة:

الزواج بالأمة الكتابيةعند فقدان طول الحرة[1]

- ذهب الجمهور إلى عدم جواز ذلك، وحجتهم في هذا قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ

(١) انظر المسألة بتمامها في أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص ١٨٤.

يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النِّساء: ٢٥] دلّت هذه الآية بمنطوقها على جواز التزوج بالأمة المؤمنة عند فقدان طول الحرة، ودلّت بمفهوم المخالفة على تحريم الزواج بالأمة الكتابية، وذلك لأنّ حلّ الزواج قُيّد بوصف الإيمان، فيثبت التحريم عند الخلو من ذلك الوصف.

■ وذهب الحنفية إلى جواز نكاح الأمة الكتابية عند خوف المشقة وفقدان طول الحرة، وحجتهم في ذلك الاستدلال بالعموم من قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النِّساء: ٣] وكذلك لمّا ذكر المحرّمات من النساء في النكاح في سورة النساء قال بعدها ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النِّساء: ٢٤] والأمة الكتابية مندرجة تحت عموم هاتين الآيتين، وكذلك فهي محلّلةٌ له بملك اليمين، فتكون محلّلةً له بالنكاح(١)، إذ لا يحلّ بملك اليمين إلّا ما كان حلالاً بملك النكاح فلا تخرج إلّا بدليل، ومفهوم المخالفة ليس دليلاً عندهم، وكذلك فالاستدلال بمفهوم المخالفة هنا لا يصح، لأنّه استدلالٌ بالمفهوم في مقابلة منطوقٍ عام هو أقوى، إذ من شروط الاحتجاج به عند القائلين به ألّا يعارضه ما هو أقوى منه(٢).

مراتب الدلالات:

■ أقواها الثابت بالعبارة لأنّ المعنى الثابت بها استفيد من ألفاظ النص مباشرة، والمعنى مقصودٌ للشارع أصالةً أو تبعاً.

■ ويلي ذلك دلالة النص، فهو أقوى من إشارة النص، لأنّ الثابت بالإشارة غير مقصودٍ للشارع أصلاً، والثابت بدلالة النص مقصود للشارع قطعاً.

■ ثمّ يلي ذلك دلالة الإشارة، لأنّ المعنى الثابت بها وإن استفيد من النص لزوماً، لكنّه غير مقصودٍ للشارع أصلاً عند الجمهور(٣).

---

(١) المبسوط للسرخسي٥/ ١٠٨.
(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣/ ١١٦.
(٣) المناهج الأصولية ص٣٧٣.

■ وتؤخر دلالة الاقتضاء عن سائر الدلالات لأنّ المعنى الثابت بها استدعته ضرورة تصحيح الكلام شرعاً، فليس المعنى الثابت بها من موجبات اللفظ، لكن من الملاحظ أنّ دلالة الاقتضاء ليست دلالة مستقلة كالعبارة والإشارة، وإنّما هي لمجرد تصحيح الكلام، بتقدير معنى ملحوظ ومقصود، وعلى هذا فالتعارض الذي يُتصور وقوعه بين دلالة الاقتضاء وبين غيرها من سائر الدلالات، إنّما هو تعارض بين هذا اللفظ الذي صححه الاقتضاء وبين النصّ الآخر.




المبحث الرابع: البيان والتأويل

تعريف البيان:

لغةً: اسم مصدر، من بيّن الشيء بياناً إذا أوضحه[١]، وأصله الكشف والظهور، فهو اسمٌ لكلّ ما كشف عن معنى الكلام وأظهره[٢]، ومنه قوله ﷺ: (إنّ من البيان لسحراً)[٣].

اصطلاحاً: (إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عمّا تستّر به)[٤] فعلى هذا يكون البيان إظهاراً لا ظهوراً، قال البزدوي: «والمراد به في هذا الباب عندنا الإظهار دون الظهور»[٥] واعتمادهم هذا المصطلح مبنيٌ على المعنى اللغوي واستعمال القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٨] وقال: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القِيَامَة: ١٩].

أنواع البيان عند الأصوليين:

ذهب أكثر الأصوليين منهم البزدوي[٦] والسرخسي[٧] إلى أنّ أنواع البيان خمسة هي:

بيان التقرير، بيان التفسير، بيان التغيير، بيان التبديل، بيان الضرورة.

(١) **بيان التقرير**: تعريفه: (تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز، إن كان المراد بالكلام المؤكد حقيقته، أو بما يقطع احتمال الخصوص، إن كان المؤكد عاماً)[٨].

---

(١) أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات ص ١٦٠.
(٢) انظر لسان العرب ١٣/ ٦٩.
(٣) أخرجه البخاري في (٥١٤٦) عن ابن عمر.
(٤) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٢٤.
(٥) أصول البزدوي ٣/ ٨٢٤.
(٦) المصدر السابق.
(٧) أصول السرخسي ٢/ ٢٦.
(٨) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٣٢.

■ فمثال ما يقطع احتمال المجاز قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨] فلفظ (طائر) يحتمل الحقيقة والمجاز، فيقال للبريد طائر مجازاً لسرعته، ويُقال للرجل المسرع في حاجته: طار بها مجازاً، فجاء قوله تعالى: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ موجباً للحقيقة، وقطعاً لاحتمال المجاز، فكان البيان تقريراً للحقيقة[١].

■ ومثال ما يقطع احتمال الخصوص قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحجر: ٣٠] فلفظ (الملائكة) عامٌ يشمل جميع الملائكة، ويحتمل الخصوص بأن يكون المراد بعضهم، فقطع هذا الاحتمال بقوله: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ فكان بيان تقرير، قاطعاً لاحتمال الخصوص[٢].

(٢) **بيان التغيير:** تعريفه: (البيان الذي فيه تغييرٌ لموجب اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره)[٣]، ومن أمثلته:

■ التعليق بالشرط: كقول الرجل لامرأته: (أنت طالق إن دخلت الدار) فوجود الشرط جعل الطلاق معلقاً، فلولاه لكان الطلاق واقعاً في الحال، وبالتعليق يبطل الكلام كلّه.

■ وكذلك الاستثناء: كقول الرجل لصاحبه: (لك عليّ ألفٌ إلّا مئة) فوجود الاستثناء يبطل الكلام في حقّ المائة، ولولاه لكان الواجب عليه ألفاً، ففي الاستثناء بطل بعض الكلام.

■ وتسمية التعليق بالشرط والاستثناء بياناً مجاز، لأنّ الشرط في المثال المذكور يبطل كون الكلام إيقاعاً ويصيّره يميناً، وكذلك فإنّ عليه تسعمائة لا ألفاً في الاستثناء[٤].

---

(١) تفسير القرطبي ٦/ ٤١٩.
(٢) أصول السرخسي ٢/ ٢٨.
(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٣٤.
(٤) انظر (المرآة مع المرقاة) لمنلا خسرو ٢/ ١٢٦.

(٣) بيان التبديل: تعريفه: (بيان انتهاء حكمٍ شرعي بدليلٍ شرعي متراخٍ عنه)[١] فهو بحقيقته (النسخ) لكنّه عُدّ من أوجه البيان، لأنّه بيان انتهاء مدّة الحكم، فهو بيان (إظهار) في حقّ الشارع، و(رفع) للحكم في حق المكلفين، وسأقف على النسخ بالتفصيل عند الحديث عنه.

(٤) بيان التفسير: تعريفه: (بيان ما فيه خفاء)[٢] وقد مثّلوا له بالمشترك والمجمل والمشكل والخفي (الدلالة الغامضة)، ومن أمثلة ذلك:

■ بسبب الاشتراك: كما في آيات الطلاق: ﴿فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٧] فقوله: (الذي بيده عقدة النكاح) مشترك بين الزوج والولي يحتاج إلى تفسير.

■ بسبب الإجمال: كاستعمال الشارع لفظاً في معنىً شرعي أراده، لكنّه أجمله كلفظ الصلاة والزكاة والربا، فالآيات أجملتها، ثمّ جاءت السنة القولية والعملية فبيّنتها.

■ بسبب الإشكال: كقوله تعالى: ﴿۞إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ٢١﴾ [المعارج: ١٩-٢١] فلفظ (هلوع) مشكل فجاء التفسير (إذا مسّه الشرّ جزوعاً وإذا مسّه الخير منوعاً).

■ وأمّا التخصيص فوقع الخلاف فيه من حيث نوع البيان فيه، فالشافعية يرونه بيان تفسير، والحنفية يرونه بيان تغيير، ومردّ هذا الخلاف إلى مسألة دلالة العام على أفراده الذين يشملهم قبل التخصيص، هل هي دلالة قطعية أو ظنيّة؟ وهذا ما سأبينه في بحث العام والخاص.

(٥) بيان الضرورة: تعريفه: (نوع من البيان يحصل بغير ما وُضع له في الأصل)[٣] فهو نوع توضيح بما لم يوضع للتوضيح، لأنّ الموضوع للبيان في الأصل هو النطق، وهذا ما لم يقع البيان به، بل بالسكوت عنه لأجل الضرورة،

---

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٣٦.
(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٤٤.
(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٣٨.

ومن هنا اعتبر العلماء أنّ البيان وقع بسبب هذه الضرورة بما يوضع له البيان، وذكروا له أنواعاً أربعة:

(الأول) ما يكون في حكم المنطوق، وذلك بأن يدلّ النطق على حكم المسكوت عنه، لكونه لازماً لملزومٍ مذكور، ومثّلوا له بقوله تعالى: ﴿لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النِّساء: ١١] فقوله: (وورثه أبواه) أوجب الشركة في الإرث دون بيان نصيب كلٍ منهما، فتخصيص الأمّ بالثلث صار بياناً لاستحقاق الأب الباقي وهو الثلثان[١].

(الثاني) البيان بدلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان، أو من شأنه التكلم في الحادثة، بسبب سكوته عند الحاجة إلى البيان، لأنّه واجبٌ عند الحاجة إليه، ومن هذا القبيل: سكوت الصحابة على أمرٍ يفتي به عالمٌ منهم، أو قضاء يقضي به مسؤول، فقد جعل سكوتهم بياناً، لسلامة الفتوى التي صدرت من ذلك الصحابي، أو ذاك القضاء الذي صدر، ومثّلوا له في الفقه: بسكوت البكر في النكاح إذا بلّغها الولي بالنكاح، فقد جعل الشارع سكوتها بياناً للرضا، لأجل الحياء الذي يمنعها من إظهار الرغبة في الرجال، فسكوتها اعتُبر إجازةً بدلالة حالها[٢].

(الثالث) دلالة السكوت الذي جُعل بياناً لضرورة دفع وقوع الناس في الغرر، كسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع، فيعتبر إسقاطاً لحقه في الشفعة لضرورة دفع الغرر عن المشتري[٣].

(الرابع) ما يثبت ضرورة اختصار الكلام، ومثّل له الحنفية فقالوا: لو قال لك عليّ مائة وقنطارٌ زيتاً فيكون القنطار بياناً للمائة التي عطف عليها[٤]، وخالف الشافعية، فلم يعتبروه بياناً للمعطوف عليه، لأنّ العطف بالأصل يقتضي المغايرة، فالمائة ههنا مبهمة، تحتاج إلى بيانٍ من المُبهِم نفسِه[٥].

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٩٨.
(٢) أصول السرخسي ٢/ ٥٠.
(٣) أصول البزدوي ٣/ ٨٧٢.
(٤) أصول السرخسي ٢/ ٥٢.
(٥) المهذب للشيرازي ٢/ ٣٤٩.

طرق البيان:

(١) **البيان باللفظ (بالقول)**: مثاله قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ [الحِجر: ٦٦] فما هو ذلك الأمر؟.

جاء البيان بالقول لفظاً: ﴿أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾ [الحِجر: ٦٦].

(٢) **البيان بالفعل**: قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] فبيّن ذلك ﷺ بقوله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»[١].

(٣) **البيان بالقلم (الكتابة)**: قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣] فجاء بيان الزكاة في الكتب التي كان يأمر ﷺ بكتابتها إلى الولاة بالأنصبة والمقادير، وكذلك خلفاؤه من بعده.

(٤) **البيان بالإشارة**: قوله ﷺ: (الشهر هكذا وهكذا وهكذا)[٢] ثمّ بيّن المراد بأن خنّس إبهامه ﷺ، أي تسعةٌ وعشرون يوماً.

(٥) **البيان بالعقل والحس**: كقوله تعالى عن ريح قوم عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] فقد دلّ الحسّ والعقل بأنّ هذه الريح لم تدمّر السموات والأرض، بل دمّرت كلّ شيءٍ قابلٍ للتدمير بها.

مسألة: هل يجوز تأخير البيان ؟

■ إنّ البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة، فلا يمكن أن يؤخر المبلّغ ﷺ البيان عند الحاجة إليه، وما استشكله بعض العلماء في حديث المسيء صلاته، وذلك لقوله ﷺ: «صلّ فإنّك لم تصلّ»[٣] فعل ذلك ثلاثاً، قالوا: لعلّه مات في هذا الوقت، فأُجيب بأجوبةٍ عدّة منها: أنّه يعلم بالوحي أنّه لن يموت، واختار هذا الأسلوب لأنّه أوكد وأرسخ في التعليم، فقد يلجأ المبيِّن إلى عدّة وسائل لبيان المجمل[٤].

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) أخرجه البخاري (١٩١٣)، ومسلم (١٠٨٠) عن ابن عمر.
(٣) أخرجه البخاري (٧٥٧)، ومسلم (٤٥٣) عن أبي هريرة.
(٤) أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات ص ١٦٣.

■ أمّا تأخير البيان مطلقاً، فاختلف فيه العلماء على قولين:

(١) القول الأول: لا يجوز تأخيره، لأنّ تأخير البيان هو تجهيل السامع، فبدلاً من أن تحمله على العلم أتيته بكلامٍ مجمل لم تبيّنه له.

(٢) القول الثاني: أنّه يجوز عقلاً وشرعاً.

- أمّا عقلاً: إنّ المتشابه هو تكليف الإيمان، وإنّ المجمل هو تكليفٌ للتمرين والتسليم، فالمجمل يؤمن به، ولكنّه يطلب العلم للعمل، وهذا النوع من التكليف يمرن المسلم على الانتظار والتسليم لله تعالى.

- وشرعاً: قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القِيَامَة: ١٨-١٩] فإنّ (ثمّ) تدلّ على العطف بالتراخي، فجاز تأخير البيان[١]، وجاء في السنّة أنّ سائلاً سأل رسول الله ﷺ عن وقت الصبح، فأمر رسول الله ﷺ بلالاً فأذّن حين طلع الفجر، فلمّا كان من الغد أخّر الفجر حتى أسفر، ثمّ أمره فأقام فصلّى، ثمّ قال هذا وقت الصلاة[٢].

التأويل:

لغةً: من آل الشيء، يؤول إلى كذا، أي: رجع إليه، قال أبو عبيدة[٣]: «التأويل: التفسير والمرجع والمصير»[٤] واستُعمل بمعنى الجزاء، قال تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النِّسَاء: ٥٩] أي: جزاءً، قال الراغب: «التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل» ثمّ قال: «وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً، ففي العلم نحو: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: ٧] وفي الفعل كقول الشاعر: (وللنوى قبلَ يومِ البَينِ تأويلُ)[٥] وقوله تعالى: ﴿هَلْ

---

(١) أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات ص ١٦٢.

(٢) أخرجه النسائي ٢/١١ - ١٢، عن أنس.

(٣) أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي البصري، من أئمة العلم والأدب واللغة، إباضي المذهب، اشتهر بكثرة التصانيف، توفي بالبصرة ٢٠٩هـ، من آثاره (مجاز القرآن) و(إعراب القرآن) و(معاني القرآن) و(طبقات الشعراء) و(الأمثال) انظر الأعلام ٧/ ٢٧٢.

(٤) مجاز القرآن ١/ ٨٧.

(٥) هذا شطر بيت لعبدة بن الطبيب، وشطره الأول (وللأحبّة أيام تذكرها) انظر الصاحبي لابن فارس ص ١٦٤.

يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٥] قيل: أحسنُ معنىً وترجمةً، وقيل أحسن ثواباً في الآخرة»[1].

تطوّر مفهوم التأويل في عهد الصحابة والتابعين:

(١) لم يكن التأويل قاصراً على الألفاظ، وإنّما تجاوزها إلى المعاني، وتحديد مراد الشارع منها.

(٢) إنّه يستند إلى أدلّةٍ من الشرع:

■ فقد يكون المستند نصاً، كما في مسألة الحامل المتوفى عنها زوجها[2]، فكان ابن مسعود يتمسك بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] ويتأول قوله تعالى في عدّة المتوفى عنها زوجها: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فجعل عدّتها الوضع، وتمسّك علي بالنصّين فقال بأبعد الأجلين إعمالاً لهما.

■ وقد يكون المستند مصلحةً عامة، كما في مسألة تقسيم الأرض المفتوحة[3]، فقد تأوّل عمر آية القسمة بالأموال المنقولة دون العقار، فخصّص عمومها بالمصلحة.

■ وقد يكون المستند إجماعاً، كما وافق الصحابةُ عمرَ في مسألة القسمة بعد حوارٍ طويل.

■ وقد يكون المستند حكمة التشريع كما في مسألة جواز التسعير، فقد علّل أئمة التابعين ذلك بأنّ عدم جواز التسعير في الحديث معلّلٌ بعدم وجود ما يقتضيه، أمّا إذا وُجد ما يقتضيه كوجود الاحتكار مثلاً فإنّه يصبح حينئذٍ واجباً[4].

(٣) هو منهجٌ من مناهج الاجتهاد بالرأي أو بابٌ من أبواب الاستنباط العقلي، يتسع مجاله ليشمل النصوص الواضحة، لأنّه يتعلّق بمعاني هذه النصوص، وهذا ما يتفق تماماً مع ما استقرّ عليه البحث الأصولي بعد عصر أئمة المذاهب الفقهية.

---

(١) مفردات الراغب ص ٣١.

(٢) انظر تمام المسألة في كتابي (اجتهادات الصحابة) ص ٨٦.

(٣) انظر تمام المسألة في كتابي (اجتهادات الصحابة) ص ٧٩.

(٤) هذا مذهب مالك رحمه الله، ذكره في الموطأ في كتاب البيوع.

تعريف التأويل باصطلاح الأصوليين:

تباينت تعريفات العلماء للتأويل، فعلى سبيل المثال:

■ عرّفه الجويني فقال: «ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول، وإنّما يُستعمل إذا علّق بما يتلقى من الألفاظ منطوقاً أو مفهوما»(١).

■ وعرّفه الغزالي: «التأويل عبارة عن احتمالٍ يعضده دليل، يصير به على أغلب الظنّ من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر»(٢).

■ وعرّفه الآمدي فقال: «هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضده»(٣).

■ وعرّفه ابن الحاجب: «هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليلٍ يصيّره راجحاً»(٤).

■ وعرّفه ابن قدامة: «التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمالٍ مرجوحٍ به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر»(٥).

والتعريف المختار: (هو تبيين إرادة الشارع من اللفظ، بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه إلى معنى آخر يحتمله، بدليلٍ أقوى يرجّح هذا المعنى المراد)(٦).

مجال التأويل:

لعلّه من المفيد هنا أن أثبت بعض الملاحظات التي يتبيّن منها مجال التأويل:

■ من المتفق عليه عند جمهور الأمّة أنّ الأصل في أخذ الأحكام من النصوص عدم التأويل، وأنّ العمل بالمعنى الظاهر من النصّ هو الواجب، ولا يسوغ العدول عنه إلّا

---

(١) البرهان ١/ ٥١١.
(٢) المستصفى ١/ ٣٧٨.
(٣) الإحكام ٣/ ٧٣.
(٤) شرح العضد ٢/ ٣٠٣.
(٥) روضة الناظر ١/ ١٧٨.
(٦) المناهج الأصولية ص ١٦٧.

بدليلٍ يقتضي هذا العدول، قال الشافعي رحمه الله: «كلّ كلام كان عاماً ظاهراً في سنّة رسول الله ﷺ فهو على ظهوره وعمومه، حتى يُعلم حديثٌ ثابتٌ عن رسول الله - بأبي هو وأمّي - يدلّ على أنّه إنّما أُريد في الجملة العامة في الظاهر، بعض الجملة دون بعض، كما وصفت من هذا، وما كان في مثل معناه»(١) فكان يرى رحمه الله أنّ الوقوف عند الظاهر وعدم الجنوح إلى الباطن والتأويل إلّا بدليل، فيه العصمة عن الضياع في تعدد المعاني المحتملة، وانعدام الحجة لأحدٍ على أحد.

■ لا مجال للتأويل الأصولي في القطعيات بمعناها الخاص (الذي لا يرد عليها احتمالٌ مطلقا) من الأصول والقواعد التشريعية العامة المحكمة، أو القواعد الفقهية التي ثبتت باستقصاء الأحكام الجزئية، وتلقّاها الأئمة بالقبول والعمل، أو الأحكام المعلومة من الدِّين بالضرورة (بداهةً) لأنّها الأساسيات التي تقوم عليها الشريعة، ويتكون منها النظام الشرعي العام، ويمكن أن يُمثّل لذلك بالمفسَّر والمحكَم، لأنّ إرادة الشارع فيهما واضحةٌ بيّنة، وبصورةٍ قاطعةٍ لكلّ احتمالٍ أصلاً، بخلاف (القطعيات بمعناها العام: ما ليس فيه احتمالٌ ناشئ عن دليل) فإذا نهض بالاحتمال دليلٌ أمكن تأويله فلا تنافي بين القطع (بالمعنى العام) والتأويل.

■ وعلى هذا فيكون مجال التأويل كما يقول الشوكاني في أغلب الفروع(٢)، (فالظاهر) و (النص) ضمن مجال التأويل، على حين أنّ مجال التأويل في (المجمل) محدود، وذلك في حالة ما إذا لم يفسّر من الشارع تفسيراً شاملاً، أمّا المجمل المفسَّر بدليلٍ قاطعٍ فلا مجال فيه للتأويل بداهةً.

■ وأمّا الخفي فدلالته على معناه واضحة، لا لبس فيها ولا إبهام، وإنّما الخفاء لتطبيقه على بعض أفراده لعارض، وهذا لا يندرج في التأويل بمعناه الأصولي.

■ وأمّا المشكل، فلا يدخل اللفظ (المشترك) في التأويل، لأنّ المشترك لفظٌ وضع لمعنيين فأكثر وضعاً متعدّداً على سبيل الحقيقة، فعند إطلاقه تتبادر معانيه كلّها وتتزاحم على قدم المساواة وترجيح أحد هذه المعاني بقرائن خارجية على أنّه

---

(١) الرسالة ص٣٤١.
(٢) إرشاد الفحول ص١٧٦.

المعنى المراد للشارع ليس صرفاً للفظ عن معناه الحقيقي الظاهر المتبادر منه إلى معنىً مرجوحٍ يصيّره راجحاً، بل معاني المشترك كلّها متساوية، وتعيين أحدها بالدليل لا يُسمّى تأويلاً إلّا بالمعنى اللغوي لا الأصولي.

▪ وأمّا دخول التأويل في أصول الدّين كالعقائد وصفات الربّ جلّ وعلا، فقد وقع الخلاف بين العلماء في دخول التأويل في صفات الله تعالى، ومردّ هذا الخلاف يعود إلى تقدير العلماء لموضع الوقف في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧] ولقد ذكر الشوكاني[١] أنّ للعلماء في هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

(١) الأول: أن لا يدخل التأويل فيها، بل تُجرى على ظاهرها ولا يؤوّل شيءٌ منها، وهذا قول المشبهة.

(٢) الثاني: أنّ لها تأويلاً، ولكنّا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾ [آل عمران: ٧] قال ابن برهان: هذا قول السلف.

(٣) الثالث: أنّها مؤولة، قال ابن برهان: والأول من هذه المذاهب باطل، والآخران منقولان عن الصحابة، ونُقل المذهب الثالث عن علي وابن مسعود وابن عباس.

وفي الحقيقة أنّ الجويني والغزالي والرازي هم الذين وسّعوا دائرة التأويل، وقد نقل كثيرٌ من الأئمة رجوعهم عنه، فالغزالي أعلن رجوعه بنفسه وذلك في آخر مصنفاته (إلجام العوام عن علم الكلام) ونقل العلماء رجوع الرازي إلى مذهب السلف[٢]،

(١) انظر إرشاد الفحول ص١٧٦.

(٢) جاء في ترجمة الرازي في سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠١ ما نصّه (لقد تأمّلت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] وأقرأ في النفي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ [الشورى: ١١] ومن جرّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي).

وكذلك نقلوا رجوع أبي المعالي الجويني[١]، وهو مذهب كثيرٍ من العلماء كما نقله الزركشي[٢].

شروط التأويل:

الشرط الأول: أن يكون اللفظ مّما يقبل التأويل أصلاً وداخلاً في مجاله، ويدلّ عليها بطريق من طرق الدلالة، بمنطوقه أو بمفهومه، وعلى هذا فكما ذكرت فالمفسَّر والمحكم لا مجال للتأويل فيهما، فما عدا ذلك فيشمله التأويل حتى النص والظاهر عند الحنفيّة، فلو صُرف البيع عن معناه الحقيقي إلى الهبة لقيام دليلٍ على أنّه تمليك بالمجان فهو تأويلٌ صحيح، لأنّه صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنىً يحتمله، أمّا لو صرف البيع إلى الوقف اعتبر غير صحيح لأنّه تحميل اللفظ ما لا يحتمله، فخرج عن سنن الشرع في لغته أو عادته أو عرف استعماله.

الشرط الثاني: أن يقوم التأويل على دليلٍ صحيحٍ يؤيّده، وله أمثلة كثيرة:

- التعارض الظاهري بين ظاهر النص الجزئي وبين أصلٍ عام، مثاله قوله ﷺ:

---

(١) جاء في ترجمة إمام الحرمين الجويني في سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٧٣ ما نصّه (قال أبو المعالي في الرسالة النظامية: اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنّة، وامتنع على أهل الحق فحواها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم ذلك في القرآن وما يصحّ من السنن، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الربّ تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمّة فالأولى الاتباع، والدليل السمعيّ القاطع في ذلك أنّ إجماع الأمّة حجةٌ متّبَعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب الرسول ﷺ على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام المستقلّون بأعباء الشريعة) إلى أن يقول: (فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوّغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم ـ أي الصحابة ـ بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، فإذا تصرّم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنّه الوجه المتّبع، فحقّ على ذي الدين أن يعتقد تنزّه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب) بل ونقل الذهبي قوله في مرض موته: (اشهدوا عليّ أنّي قد رجعت عن كلّ مقالةٍ تخالف السنّة، وإنّي أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور) انظر سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٧٤.

(٢) مذهب ابن دقيق العيد والعز بن عبدالسلام، انظر إرشاد الفحول ص١٧٧.

(إنّ الميّت ليعذّب ببكاء أهله عليه)[1] فردّته عائشة رضي الله عنها، لأنّه يعارض أصلاً عاماً في القرآن الكريم وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥] لكنّ بعض العلماء وفّقوا بين النصين، بأنّ تعذيب الميّت ببكاء أهله عليه إذا كان أوصاهم بهذا، فيكون هذا من مسؤوليته، فالموجب للتأويل التعارض الظاهري، ومستند التأويل آية من القرآن، وهو دليلٌ قطعي.

■ التعارض الذي يقع بين المطلق والمقيّد، فيُحمل عليه إذا دلّ دليلٌ على ذلك بأن اتحدا في الموضوع والحكم، مثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] فالدم ههنا مطلق، لكنّه صُرف عن إطلاقه إلى التقييد بقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] فتقييد المطلق نوعٌ من التأويل، لأنّه صرف اللفظ المطلق عن معناه الظاهر إلى المعنى نفسه، لكن بقيدٍ يقلّل من شيوعه.

■ صرف اللفظ من معناه الحقيقي إلى المجازي، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ الْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٢] فظاهر الآية يفيد وجوب دفع أموال اليتامى إليهم، واليتيم من فقد أباه ولا يزال دون سنّ البلوغ، وهذا الظاهر معارَضٌ بقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا۟ الْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٦] دلّت هذه الآية إلى أنّ دفع مال اليتامى إليهم لا يجوز إلّا بعد بلوغهم سنّ النكاح (البلوغ) وإيناس الرشد منهم، فوجب تأويل الآية الأولى، فيُحمل لفظ (اليتامى) على معناه المجازي لا الحقيقي، أي أنّ المراد بال (اليتامى) البالغين الذين كانوا يتامى على سبيل المجاز المرسل، فصرف الكلمة عن معناها الحقيقي إلى المجازي تأويلٌ اقتضاه التوفيق بين الآيتين من حيث المعنى المراد للشارع فيهما، رفعاً للتخالفِ البادي بينهما.

الشرط الثالث: ألّا يتعارض التأويل مع نصوصٍ قطعيّة الدلالة في التشريع، لأنّ تلك النصوص القاطعة من النظام الشرعي العام، وذلك لأنّ التأويل طريقٌ

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٨٦)، ومسلم (٩٢٨) عن ابن عمر.

اجتهاديٌ ظنّيٌ، والظنّي لا يقوى على معارضة القطعي، ومثاله: ما عمد إليه البعض من تأويل القصص القرآني إلى معانٍ أخرى يجعلها خياليةً لا واقع لها، مع أنّ القرآن الكريم نصّ بدلالة قاطعة على أنّها حقٌ واقع فقال: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الكهف: ١٣] وقال ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ﴾ [يوسف: ١١١].

الشرط الرابع: أن يكون المعنى الذي يؤول إليه النص أرجح من معناه الظاهر الذي صُرف عنه وذلك بالدليل المرجح، ومثاله قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] فظاهر النص يفيد وجوب الوضوء بعد القيام إلى الصلاة، وهذا يتعارض مع كون الوضوء شرطاً من شروط الصلاة، والشرط سابقٌ في الوجود عقلاً وشرعاً، فلا بدّ من تأويل لفظ (القيام) من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي وهو (العزم) أي إرادة القيام والعزم فيه، من باب إطلاق السبب على المسبب، وهذا هو التأويل القريب، اقتضاه العقل ومنطق الأشياء[(١)].

التأويل القريب والتأويل البعيد: إنّ التأويل القريب ما توافرت شروطه المذكورة، وأمّا التأويل البعيد فهو ما اختلّ فيه أحد هذه الشروط، وأمثلة ذلك كثيرة منها:

■ قول القائلين بمسح الرجلين في الوضوء اعتماداً على قراءة الجر[(٢)] في قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] ودليلهم العطف على الممسوح، لكنّ الآثار دلّت أنّ هذا التأويل بعيد، فقد ثبت في الصحاح مداومته ﷺ على غسل الرجلين، وأمره بالغسل صراحةً والأدلّة على ذلك كثيرةٌ جداً، وقد أجمع الصحابة على غسل الرجلين[(٣)]، وقراءة النصب صريحةٌ في الغسل، وأدرج الممسوح بين المغسولات لإفادة الترتيب، وإن كان بعض العلماء حمل قراءة الجر على المسح على الخفين.

---

(١) المناهج الأصولية ص١٩٢.

(٢) وهي قراءة صحيحة متواترة، قرأ بها ابن كثير وحمزة وأبوعمرو البصري وشعبة راوي عاصم، انظر الكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي بن أبي طالب ١/ ٤٠٦.

(٣) نيل الأوطار ١/ ١٨٥.

■ ومن التأويل البعيد تأويل الحنفية لقوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] فلفظ (عشرة) لفظ خاص يفيد معناه قطعاً بالإجماع، غير أنّ الحنفية أوّلوه إلى معنىً آخر وهو مقدار طعام عشرة مساكين، فلفظ (عشرة) عندهم هنا لبيان مقدار الواجب من الطعام لا من المساكين، فلو أطعم مسكيناً واحداً طعام عشرة لأجزأ، لكنّ الشافعيّة استبعدوا هذا التأويل لسببين:

١ـ أنّ لفظ (عشرة) قطعيٌ في دلالته على المراد منه، فيترتب من تأويل الحنفية إهمال دلالته.

٢ـ وتأويل الحنفية اقتضى زيادة كلمة في نصّ الآية: (فكفارته إطعام طعام عشرة مساكين) والإضافة خلاف الأصل.

■ ومن التأويل البعيد تأويل الشافعية لحديث: «من ملك ذا رحمٍ محرّمٍ فهو حر»(١) فحمل الشافعية ذا الرحم المحرم على الأصول والفروع (الآباءِ والأبناءِ)، أمّا الجمهور فقد قالوا: إنّ من ملك ذا رحمٍ محرّم مطلقاً عتق عليه، فيدخل الوالد والولد والإخوة، فهو قوي الظهور في قصد التعميم، وذلك ما يمنع التأويل بالحمل على الأصول والفروع فقط دون غيرهم، ولا يقوى قياس الشافعية على التأويل هذا، فقد قاس الشافعية فقالوا: لو استحق على قريبه العتق عليه بالقرابة لمُنع من بيعه إذا اشتراه، وهو مكاتب كالوالد والولد، ولم يرتض هذا القياس أكثر العلماء في مقابلة النص الصريح، قال الشوكاني: «ولا يخفى أنّ نصب مثل هذه الأقيسة في مقابلة حديث سمرة(٢) وحديث ابن عمر مّما لا يلتفت إليه منصف»(٣).

---

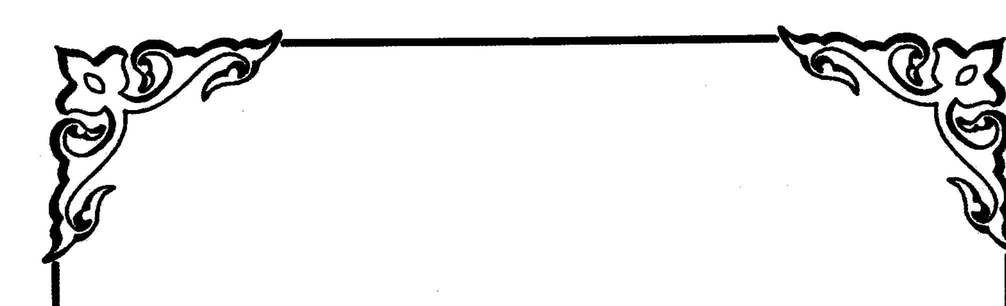
(١) أخرجه أحمد (٢٠١٦٧)، وأبو داود (٣٩٤٩)، والترمذي (١٣٦٥)، وابن ماجه (٢٥٢٤) عن سمرة بن جندب. وهو عند ابن ماجه (٢٥٢٥) عن ابن عمر.

(٢) أبو عبدالرحمن، سمرة بن جندب بن هلال الفزاري، صحابي جليل من القادة الشجعان، سكن البصرة، أجازه النبي ﷺ للجهاد رغم صغره يوم أحد، ولي لأكثر من خليفة، توفي بالكوفة ٦٠هـ، انظر الأعلام ٣/ ١٣٩ وأسد الغابة ٢/ ٣٧٦.

(٣) نيل الأوطار ٦/ ٨٨.

■ وأمّا تأويلات الباطنيّة التي لا تعتمد على لغةٍ ولا شرعٍ ولا عقل، فظاهرة البطلان، لم يرتضها أحدٌ من أهل العلم، بل رأوا فيها قنطرةً لهدم الدِّين، وتحريفاً للكلم عن مواضعه، وللشرع عن أحكامه القويمة، وهذه التأويلات كثيرةٌ جداً، تغصّ بها مقولاتهم الباطلة، فهي لا تعتمد ميزاناً ولا شرعاً، وإنّما أسوق المثل لا لأتكلف عناء ردّه، بل لأبيّن سذاجته وسخافته وبطلانه، فهو أقلّ من أن يُرد فقد أوّل هؤلاء قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ [النِّساء: ٢٣] أوّلوا الأمهات بالعلماء، وأوّلوا التحريم بالمخالفة، فيكون المعنى بزعمهم: لا تخالفوا علماءكم، ليخرجوا من ربقة التكاليف إلى الإباحية والتحلل، والعياذ بالله تعالى.



الفصل الثاني: في القواعد الأصولية

المبحث الأول: العام والخاص.

المبحث الثاني: المطلق والمقيد.

المبحث الثالث: المشترك ودلالته.

المبحث الرابع: الأمر والنهي.

المبحث الخامس: القطع والظن في القواعد الأصولية.



المبحث الأول: في العام والخاص

تعريف العام:

لغةً: عمّ الشيء عموماً: شمل الجماعة، يُقال: عمّهم بالعطية إذا شملهم بها[١]، وعلى هذا فالعموم: الشمول، فيُقال: خيرٌ عام، وخِصبٌ عام، وقالوا العموم: شمول أمرٍ لمتعدد، وعلى هذا فهو يشمل لغةً اللفظ والمعنى[٢].

واصطلاحاً: تنوعت تعريفات العلماء للعام، ولم يخل واحدٌ منها من ملاحظات، فمنها:

■ تعريف أبي الحسين البصري: «كلامٌ مستغرق لجميع ما يصلح له»[٣] واعترض عليه:

(١) المشترك لفظٌ مستغرقٌ لجميع ما يصلح له، وهو ليس من العام.

(٢) وألفاظ الأعداد مثل (عشرة) و (مائة) تستغرقان جميع ما يصلح لهما، وليستا من العام[٤].

■ وزاد فيه ابن السبكي فقال: «كلامٌ مستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر»[٥] وزاد قوله: (من غير حصر) ليخرج اسم العدد من حيث استغراقه لآحاده، لكنّه ما سلم من باقي الاعتراضات.

■ تعريف الغزالي: «اللفظ الواحد الدال من جهةٍ واحدةٍ على شيئين فصاعداً»[٦] واعترض عليه بأنّ:

---

(١) القاموس محيط ٤/ ١٥٥.
(٢) المناهج الأصولية ص٣٩٣.
(٣) المعتمد ١/ ١٨٩.
(٤) إرشاد الفحول ص١١٢.
(٥) جمع الجوامع ١/ ٣٩٨.
(٦) المستصفى ٣/ ٢١٢.

(١) المعدوم والمستحيل لفظان عامان ولا يدخلان في التعريف، فهما لا يدلّان على شيء.

(٢) الصلة والموصول من ألفاظ العموم، وليسا لفظاً واحداً.

(٣) والمثنّى يدخل في التعريف، وليس من ألفاظ العموم، وكذلك كلّ جمعٍ لمعهود[(١)].

■ تعريف الرازي: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضعٍ واحد»[(٢)] واعترض عليه بأنّه:

(١) عرّف العام بأنّه اللفظ المستغرق، وهما لفظان مترادفان، فلا بُد في شرح المسمّى من بيان صفاته إمّا بالحدّ أو الرسم[(٣)].

(٢) واشتراط الاستغراق في التعريف يقتضي أن تكون دلالة العام على كلّ أفراده دلالة تضمنيّة، ولا قائل بذلك، كما أنّ دلالته على الفرد ليست دلالة لزومية، إذ يلزم من تعليق المعنى بالكلّ تعليقه بكلّ جزئي[(٤)].

■ تعريف ابن الحاجب: «ما دلّ على مسمّيات باعتبار أمرٍ اشتركت فيه مطلقاً»[(٥)] واعتُرض عليه بما يلي:

(١) لا يشمل الجموع المضافة كقولنا: (علماء البلد) مع أنّه عامٌ قُصد به الاستغراق والشمول[(٦)].

(٢) دخول الجمع المنكّر المثبت في التعريف، كقولنا: (فازت بالجائزة طالبات) فطالبات تدلّ على مسميات، وهي آحادها باعتبار ما اشتركت فيه من مفهوم (طالبة) بصفةٍ مطلقةٍ لعدم تعريفها بلام العهد، فيصدق التعريف على سعاد وزينب ورباب[(٧)].

---

(١) إرشاد الفحول ص ١١٢.
(٢) المحصول ٢/ ٣٠٩.
(٣) الإحكام ٢/ ١٩٥.
(٤) إرشاد الفحول ص ١١٣.
(٥) المختصر مع شرح العضد ٢/ ٩٩.
(٦) إرشاد الفحول ص ١١٣.
(٧) انظر التقرير والتحبير ١/ ١٨٠، إرشاد الفحول ص ١١٣.

(٣) وقوله: (باعتبار أمرٍ اشتركت فيه) لغوٌ بالإمكان تفاديه، فهو ذكرها احترازاً من اسم العدد فهو قد خرج بقوله: (مسميات) فلا فائدة من هذه الزيادة[١].

▪ تعريف ابن الهمام: «ما دلّ على استغراق أفراد مفهوم»[٢] واعترض عليه: بأنّه جعل المشترك من العام، فيما لو عمّ أفراد أحد مفاهيمه، أو عمّ في أفراد المفاهيم[٣].

▪ تعريف الآمدي: «العام هو اللفظ الواحد الدّال على مسمّيين فصاعداً مطلقاً معاً»[٤] واعترض عليه بما يلي: إنّ الغرض من ذكر (مسميين) في التعريف دخول المثنّى في العموم بحدّه الأدنى، وليس ثمّة ضرورة لوضع كلمة في التعريف للدلالة على الشمول في حدّه الأدنى.

▪ تعريف السرخسي: «كلّ لفظٍ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى»[٥] واعترض عليه: بأنّ بعض العلماء خالفوا في وصف المعاني بالعموم، وسأبيّن آراء العلماء في هذه المسألة.

وأذكر بعض التعريفات لباحثين معاصرين:

▪ (اللفظ الموضوع وضعاً واحداً للدلالة على جميع ما يصلح له من الأفراد على سبيل الشمول والاستغراق من غير حصرٍ في كمية معينة أو عددٍ معيّن)[٦].

▪ (اللفظ الدال على استغراق جميع الأفراد التي يصدق عليها معناه دفعةً واحدةً دون حصر، سواءٌ دلّ عليها بالوضع اللغوي أو بالقرينة)[٧].

▪ (لفظ وضع لكثيرٍ غير محصور، مستغرقٌ جميع ما يصلح له)[٨].

---

(١) التقرير والتحبير ١/ ١٨١.
(٢) التقرير والتحبير ١/ ١٧٩.
(٣) نفس المصدر السابق.
(٤) الإحكام ٢/ ١٩٦.
(٥) أصول السرخسي ١/ ١٢٥.
(٦) وهو للدكتور محمد أديب صالح، انظر تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ٢/ ١٠.
(٧) وهو للدكتور محمد فتحي الدريني، انظر المناهج الأصولية ص ٣٩٣.
(٨) وهو للأستاذ صفوان داوودي، انظر اللباب في أصول الفقه ص ١١٨.

والذي أختاره: (هو الأمر الشامل لكلّ ما يمكن أن يتناوله دفعةً، لغةً أو عرفاً أو عقلاً)[١].

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فلفظ (الوالدات) جمع معرّفٌ بأل الاستغراقية، فيشمل كل الأفراد التي ينطبق عليها معناه دفعةً واحدة، دون حصرٍ ولا استثناء، وهنّ جميع الوالدات دون حصر، والحكم هنا وجوب الإرضاع، فكان ثابتاً لكلّ والدةٍ بخصوصها، بمعنى أنّه يجب على كلّ والدةٍ إرضاع ولدها.

الفرق بين العام والمشترك:

المشترك: ما وضع لمعنيين فأكثر وضعاً متعدّداً، فهو على هذا ليس من ألفاظ العموم، فالعام وضع لمعنى واحد، ودلّ على استغراق جميع أفراده، ولو بالقرينة، والمشترك ليس كذلك، فلفظ (العين) مشترك وضع لعدّة معان: (الباصرة، الجاسوس، الجارية، الذهب) كلّها على سبيل الحقيقة لا المجاز في بعضها، ولا يرجح أحد هذه المعاني إلّا بقرينة.

لكن لو استُعمل المشترك في أحد معنييه أو معانيه بقرينةٍ مرجّحة فإنّه يصبح عاماً، كما لو قيل: (العين يجوز الوضوء بها، والشرب منها) فالقرينة دلّت على أنّ المشترك استعمل في أحد معانيه (العين الجارية هنا) وكلمة العين اقترنت بأل الاستغراقية، فيشمل كلّ عين ماءٍ جارية[٢].

الفرق بين العام والمطلق:

المطلق: ما دلّ على شائع في جنسه، وسأوضّح بالتفصيل المطلق وأقسامه في بحث (المطلق والمقيد) مثاله قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣] فلفظ (رقبة) مطلق لعدم تقييده بصفةٍ تزيل الإبهام، ولكن ما يهمنا هنا الفرق بين العام والمطلق: فالعام يدلّ على شمول اللفظ لجميع أفراده من

---

(١) وهو اختيار مؤلفي كتاب أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ٢٩٤.
(٢) المناهج الأصولية ص ٣٩٧.

غير حصر، بينما نجد المطلق يدلّ على فردٍ شائع أو أفراد شائعة في جنسه، لا على جميع الأفراد، وكذلك العام يتناول دفعةً واحدةً كلّ ما ينطبق عليه معناه من الأفراد، لذا قال الأصوليون: عموم العام شمولي، وعموم المطلق بدلي، قال الشوكاني: «والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل، أنّ عموم الشمول كلّي يحكم فيه على كلّ فردٍ فرد، وعموم البدل كلّي من حيث إنّه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولكن لا يحكم فيه على كلّ فردٍ فرد، بل على فردٍ شائع في أفراده، يتناولها على سبيل البدل، ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة واحدة»[١].

لكن وقع الخلاف في الجمع إذا أُطلق، فهل يُعتبر عاماً أو ليس كذلك؟

- جمهور المحققين من علماء الأصول، واختاره ابن الحاجب[٢]، قالوا بأنّه ليس بعام.
- وذهب عامة علماء الأصول من الحنفية إلى كونه عاماً[٣]، وهو مذهب الجبائي من المعتزلة[٤].

مسألة: هل تتصف المعاني بالعموم؟ للعلماء فيها ثلاثة أقوال، ولكلٍ منهم أدلّته:

القول الأول: أنّ المعاني توصف بالعموم، شأنها في ذلك شأن الألفاظ، وهو اختيار ابن الحاجب[٥]، والكمال بن الهمام[٦].

القول الثاني: أنّه من عوارض المعاني مجازاً لا حقيقةً، وإليه ذهب كثير من الأصوليين، منهم أبو الحسين البصري[٧] والبزدوي[٨].

---

(١) إرشاد الفحول ص ١٠٧.
(٢) مختصر ابن الحاجب ٢/ ١٠٤.
(٣) انظر أصول السرخسي ١/ ١٥١.
(٤) العام ودلالته بين القطعية والظنية ص ٦٣.
(٥) مختصر ابن الحاجب ٢/ ١٠١.
(٦) التحرير ١/ ٦٣.
(٧) المعتمد ١/ ٢٠٦.
(٨) كشف الأسرار ١/ ٣٤.

القول الثالث: أنّه ليس من عوارضها، لا حقيقةً ولا مجازاً، وهو قول الغزالي[١].

الراجح: والذي أرجحه أنّ المعاني توصف بالعموم، شأنها شأن الألفاظ، وذلك للأدلّة الآتية:

■ **الحقيقة اللغوية:** فهي تعني للعموم شمول أمرٍ لأشياء متعددة، يربط بينها رباط واحد، وهو المفهوم المعيّن، أو المعنى المشترك، وهذا الشمول متحققٌ في المعنى كما هو متحققٌ في اللفظ سواءٌ بسواء، وبقدرٍ واحد، والحقيقة اللغوية دليلٌ على صحة المراد.

■ **الاستعمال اللغوي:** لقد درج أهل الفصاحة والبيان على إطلاق العام على (المعاني) دون تحرج، فهم يقولون: مطرٌ عام، وخصبٌ عام، دون أن يقصدوا بهذا الاستعمال المعنى المجازي، بل هو عرفٌ استعمالي، وحقيقةٌ لغوية، لعدم وجود قرينة مع استعمالهم تصرف هذا العرف عن حقيقته إلى مرادٍ مجازي.

■ **الحجة المنطقية:** إنّ المعنى الكلّي يعرض له العموم حقيقةً لشموله لجزئياته، وقد فسّر المنطقيون العام بما فسّروا به الكلّي، فقالوا: (ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه) وهذه الشركة إنّما تكون بسبب العلاقة المعنوية بين المعنى وأفراده[٢].

ألفاظ العموم:

(١) **الجمع المعرّف بلام التعريف** (الجنسية): وهذا الجمع يستوعب كافة أفراده شمولاً واستغراقاً، وقد يكون له مفرد من لفظه كلفظ (الرجال) وقد لا يكون له مفرد من لفظه كلفظ (النساء).

مثاله: قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١﴾ [المؤمنون: ١] فلفظ (المؤمنون) جمع معرف بأل الجنس، بخلاف لام الماهية كقولنا: (الإنسان ذلك المخلوق الناطق)، أو لام العهد كقولنا: (شربت الدواء) فالماهية والعهد قرينةٌ للخصوص، لا لإفادة العموم.

---

(١) المستصفى ٢/١٢.

(٢) العام ودلالته بين القطعية والظنيّة للدكتورة ناديه شريف العمري ص ٤٨.

(٢) المعرّف بالإضافة:

■ سواءٌ أكان المعرّف بالإضافة جمعاً كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النِّساء: ١١].

■ أو اسم جمع كقولنا (جاءني الركب).

■ أو اسم جنس كقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ﴾ [إبراهيم: ٣٤].

(٣) اسم الجنس المعرّف باللام (للجنس): مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فلفظ (السارق) اسم جنس معرّف بأل، ويلحق به اللفظ المفرد الذي يتناول العموم بمعناه مثل (قوم) و (رهط[١]) فهو مفرد من حيث إنّه يثنّى ويُجمع (قومان، أقوام، رهطان، أرهط).

(٤) لفظ (كلّ) ولفظ (جميع): وهما من أقسام العموم بالمعنى دون الصيغة، ويدلان على العموم فيما يضافان إليه.

فالكلّ: من الإكليل الذي يحيط بالرأس، وذلك يوجب الإحاطة.

وجميع: للعموم على سبيل الاجتماع، بمعنى أنّك تجعل جميع الأفراد معناها في حكم فرد واحد.

مثاله: قوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ﴾ [الطُّور: ٢١] قال القاضي عبدالوهاب: «ليس بعد (كل) في كلام العرب كلمة أعمّ منها، ولا فرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة»[٢] ومثال جميع قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [البَقَرَة: ٢٩]، والفرق بين كلّ وجميع، أنّ (كلّ) تفيد الإحاطة و الشمول على سبيل الإفراد، و(جميع) تفيده على سبيل الاجتماع، بمعنى أنّ الحكم يتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع[٣].

(٥) أسماء الشرط: منها: (مَن، ما، أين، أي، حيث)، وأمثلتها:

---

(١) والرهط: اسمٌ لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة، انظر القاموس المحيط ٢/ ٣٦١.

(٢) إرشاد الفحول ص ١١٠.

(٣) المناهج الأصولية ص٤٠٣.

■ مثال (من) قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

■ ومثال (ما) قوله تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [المزّمل: ٢٠].

■ ومثال (أين) قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النّساء: ٧٨].

■ ومثال (أي) قوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

■ ومثال (حيث) قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤].

(٦) أسماء الاستفهام: منها: (من، ما، متى، أين، ماذا)، وأمثلتها:

■ مثال (من) قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥].

■ ومثال (ما) قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥﴾ [الشّمس: ٥] بمعنى ومن بناها.

■ ومثال (متى) قوله تعالى: ﴿مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٤].

■ ومثال (أين) قوله تعالى: ﴿يَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ ٱلْمَفَرُّ ۝١٠﴾ [القيامة: ١٠].

■ ومثال ماذا قوله تعالى: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ [البقرة: ٢٦].

(٧) **الأسماء الموصولة:** منها (من، ما، الذي، التي، الذين، اللاتي، اللائي، اللواتي)، وأمثلتها:

■ ومثال (من) قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحجّ: ١٨].

■ ومثال (ما) قوله تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ﴾ [النّحل: ٩٦].

■ ومثال (الذي) قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُۥ ۝٢﴾ [الهُمَزة: ٢].

■ ومثال (الذين) قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

■ ومثال (اللاتي) قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ [النّساء: ٣٤].

■ ومثال (اللائي) قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ﴾ [الطّلاق: ٤].

■ ومثال (اللواتي) ما جاء في الحديث من قول عائشة: (لعلّكن من اللواتي يدخلن الحمامات)[1].

---

(١) أخرجه أحمد (٢٦٣٠٤)، وابن ماجه (٣٧٥٠).

(٨) النكرة في سياق النهي أو النفي أو الاستفهام أو الشرط: فالنكرة في أصل وضعها اللغوي تدلّ على الفرد المبهم، فإذا وقعت مع النفي لزمها العموم عقلاً، لأنّ العقل يحكم بأنّ انتفاء الفرد المبهم لا يتحقق إلّا بانتفاء جميع الأفراد، والنهي كالنفي، لأنّه نفيٌ ضمني:

■ مثال النكرة في سياق النفي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [آل عمران: ٦٢].

■ ومثال النكرة في سياق النهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٤].

■ ومثال النكرة في سياق الاستفهام قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣].

■ ومثال النكرة في سياق الشرط قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦].

ملاحظة: أمّا النكرة في سياق الإثبات فلا تعمّ إلّا بقرينة ومن ذلك:

■ إذا كانت النكرة موصوفة بصفةٍ عامة، كقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًىۗ﴾ [البقرة: ٢٦٣] فقوله: (معروف) عام، فتعم النكرة بعموم الوصف.

■ إذا كان المقام قرينةً على العموم، كقوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ۝١٤﴾ [التكوير: ١٤] فهذا ليس أمراً خاصاً بنفسٍ واحدة، لأنّها ذكرت في مقام الحساب يوم القيامة، وهو مقامٌ عام.

(٩) بعض الألفاظ المستعملة للعموم: فمن ذلك:

■ لفظ (معشر): كقوله تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠].

■ لفظ (معاشر): جاء في حديثه ﷺ عن الدجال: (أبشروا معاشر المسلمين هذه طيبة لا يدخلها)(١).

■ لفظ (عامة): جاء في الحديث: (وكان النبيّ يبعث إلى قومه خاصّة وبعثت إلى الناس عامّة)(٢).

---

(١) أخرجه أحمد في مسند القبائل عن فاطمة بنت قيس.

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٥)، ومسلم (٥٢١) عن جابر بن عبد الله.

■ لفظ (كافّة): كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦].

■ لفظ (قاطبة): جاء في القاموس: (وجاؤوا قاطبةً، أي: جميعاً، لا يُستعمل إلّا حالاً)[١].

■ لفظ (سائر): جاء في الحديث: (ثمّ غسل سائر جسده)[٢].

تفاوت صيغ العموم في قوتها الدلالية:

اختلف العلماء في مراتب صيغ العموم من حيث القوة في دلالتها على العموم، وأرجّح في ترتيبها:

(١) الموضوع في اللغة للدلالة على العموم، وهو ما اجتمع فيه الصيغة والمعنى، كالجمع المعرّف، ولفظ (كلّ) فهي أقوى الصيغ، وذلك:

■ لأنّ المؤكّد بها عام، سواءٌ كانت مبتدأ أو من التوابع كالصفة.

■ وهي تشمل العاقل وغير العاقل كذلك.

■ وتدخل على المذكر والمؤنث.

■ وتشمل المفرد والمثنى والجمع.

(٢) الموضوع للدلالة على العموم بمعناه دون صيغته، كالرهط والقوم والفئام والجماعة.

(٣) الألفاظ المبهمة: كالأسماء الموصولة والاستفهامية.

(٤) النكرة في سياق النفي أو النهي، وهذا يعمّ بسبب ضرورة صحّة الكلام وتحقيق غرض المتكلّم، ويُفهم العموم منه بالقرينة[٣].

موقف العلماء من صيغ العموم من حيث ما وضعت له: للعلماء في المسألة أربعة أقوال:

---

(١) القاموس المحيط ١/١١٨.

(٢) أخرجه البخاري (٢٧٢)، ومسلم (٣١٦) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) العام ودلالته بين القطعية والظنيّة ص ٩٦.

القول الأول: أنّها وُضعت للاستغراق ما لم يدلّ دليل على التجوّز بها، وهو قول الشافعي وجمهور المعتزلة، وكثير من الفقهاء والأصوليين، ويُسمّون (أرباب العموم)[١].

القول الثاني: أنّ تلك الصيغ موضوعة لأقلّ الجمع حقيقة، وهو إمّا اثنان أو ثلاثة على خلافٍ بين العلماء، كما هو معروف في مسألة أقلّ الجمع، وتُستعمل للعموم مجازاً، وهو مذهب البلخي[٢] من الحنفية، والجبائي[٣] من المعتزلة، ويُسمّون (أرباب الخصوص)[٤].

القول الثالث: أنّ تلك الصيغ موضوعة للاشتراك بين العام والخاص، ولا يُصار إلى واحدٍ منهما إلّا بقرينة، وهذا أحد قولي الأشعري.

القول الرابع: الوقف وعدم الحكم بشيء ممّا قيل في العموم أو الخصوص أو الاشتراك، حتى يقوم دليلٌ على أحدها[٥]، وهو مذهب عامة الأشاعرة وبعض المتكلّمين، وسُمّوا (الواقفية)، ولم يكن هؤلاء في القرون الثلاثة الأولى، بل وُجدوا في القرن الرابع الهجري كما قال السرخسي[٦].

الراجح: القول الأول، فهي موضوعة للاستغراق على سبيل الحقيقة، وذلك للأدلّة الآتية:

(١) الأدلّة النقلية:

■ قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ [هود: ٤٥] ووجه

(١) أصول السرخسي ١/ ١٣٢.

(٢) أبو القاسم الكعبي، عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي، أحد فقهاء الحنفية وأئمة الاعتزال، أقام ببغداد، توفي ٣١٩هـ، خلّف كتباً كثيرة منها (التفسير) و(مقالات الإسلاميين) و(أدب الجدل) و(السنّة)، انظر الأعلام ٤/ ٦٥.

(٣) أبو علي، محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي، والد أبي هاشم، وهو المراد إذا أطلق في كتب الأصول، نسبة إلى جُبّى، من أئمة المعتزلة الكبار، أصولي متكلم، توفي ٣٠٣هـ، من آثاره (تفسير للقرآن)، انظر الأعلام ٦/ ٢٥٦ ووفيات الأعيان ١/ ٤٨٠.

(٤) انظر الإحكام للآمدي ٣/ ٩٧.

(٥) انظر إرشاد الفحول ص ١١٥، الإحكام للآمدي ٢/ ٢٠٠.

(٦) أصول السرخسي ١/ ١٣٢.

الاستدلال: تمسك نوح ﷺ بأنّ ابنه فردٌ من أفراد أهله المضافة إليه ممّا دلّت على عموم لفظ (الأهل) بما يشمل الولد.

■ قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] ووجه الاستدلال: أنّ بعض المشركين اعترضوا فقالوا: أليس قد عُبد الملائكةُ والمسيح ؟! فأنزل الله تعالى قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١] فالنبيّ ﷺ لم ينكر تمسك القائل بعموم اللفظ، وجاءت الآية الأخرى لصرف العام عن بعض أفراده بالتخصيص[١].

■ العمومات الواردة في آيات الأحكام من مثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وقد عمل بها الصحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين، وتمسك جميع علماء الأمّة بعمومها، ولم ينكر أحدٌ منهم دلالتها هذه، فكان هذا إجماعاً منهم على هذه الدلالة.

■ وجاء في الحديث عندما سئل ﷺ عن زكاة الحُمُر الأهلية[٢] فقال: (ما أنزل الله عليّ فيها إلّا هذه الآية الفذّة الجامعة ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧-٨]) ووجه الاستدلال: أنّ السائل سأل عن زكاة الحمُر الأهلية وليس لها حكمٌ خاص، فأجابه ﷺ بهذه الآية الكريمة مستدلاً بعموم (من)[٣].

(٢) عمل الصحابة واحتجاجهم بالعمومات:

■ احتجاج عمر على أبي بكر ليمنعه من قتال المرتدين بعموم قوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلّا الله)[٤] فلم ينكر أبو بكر استدلال عمر بالعموم، بل تمسّك بقوله ﷺ: (إلّا بحقها)[٥].

---

(١) انظر سبب النزول في تفسير ابن كثير ٣/ ١٩٧.
(٢) أخرجه البخاري (٢٣٧١)، ومسلم (٩٨٧) عن أبي هريرة.
(٣) فتح الباري ٦/ ٤٣، الإحكام للآمدي ٢/ ٢٠١.
(٤) حديث الاستشارة في قتال المرتدين متفق عليه: البخاري (٢٩٤٦)، ومسلم (٢١)، كلاهما عن أبي هريرة.
(٥) انظر المسألة في أصول السرخسي ١/ ١٣٥.

■ احتجاج الصدّيق على فاطمة الزهراء[١] رضي الله عنها لمّا سألته ميراث أبيها بعموم قوله ﷺ: «إنّا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»[٢].

■ احتجاج الصدّيق على الأنصار بعد وفاته ﷺ بعموم قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»[٣] فسكت الصحابة من غير نكيرٍ من أحد، تمسكاً بالعموم الذي أفاده الجمع المعرّف بأل الاستغراق[٤].

(٣) أدلة عقلية:

■ قيام الحجّة عند الناس للتعبير عمّا في نفوسهم من معانٍ عامة، ممّا دعا أرباب اللغة لوضع صيغ معيّنة تحمل في دلالاتها معنى العموم، وكان حالهم معها كحالهم مع الصيغ الأخرى التي وضعوها للأعداد والأنواع والأشخاص والأجناس[٥].

■ صحة دخول الاستثناء على صيغ العموم لإخراج المستثنى من حكم المستثنى منه، فالاستثناء يعني إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، فلولا الاستثناء لدخل المستثنى معنىً ولفظاً في الحكم العام وهو المستثنى منه.

■ إنّ التأكيد يأتي مطابقاً للمؤكد وموافقاً له من حيث الخصوص والعموم، فيُقال في العام: أكرمْ المؤمنين أجمعين، ويُقال في الخاص: أكرمْ زيداً نفسَه، فلا يصح أن

---

(١) السيدة الشريفة فاطمة بنت سيدنا رسول الله ﷺ، الهاشمية القرشية، أمّها خديجة، وأمّ الحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة، تزوجها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، توفيت بعد وفاة الرسول ﷺ بستة أشهر، فكانت أول أهله لحوقاً به كما أخبر بذلك ﷺ، توفيت ١١هـ ودفنت بالبقيع، انظر الأعلام ٥/ ١٣٢ وطبقات ابن سعد ٨/ ١١.

(٢) أخرجه بنحوه البخاري (٣٠٩٣)، ومسلم (١٧٥٩) عن أبي بكر، والبخاري (٣٠٩٦)، مسلم (١٧٦٠) عن أبي هريرة.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (١٢٣٠٧) عن أنس، و(١٩٧٧٧) عن أبي برزة، وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير ٤/ ٢٤: (وقد جمعت طرقه في جزء مفرد عن نحوٍ من أربعين صحابياً) وفي البخاري في المناقب عن معاوية بلفظ (إنّ هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحدٌ إلّا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين).

(٤) الإحكام للآمدي ٢/ ٢٠٢.

(٥) المستصفى ٢/ ١٤، الإحكام ١/ ١٣٥، أصول السرخسي ١/ ١٣٥.

يُقال أكرم المؤمنين نفسه، أو أكرم زيداً أجمعين، فملازمة هيئة المؤكِّد للمؤكَّد، والتلازم بينهما من حيث الشكل والمعنى دليلٌ على أنّ العامّ له صيغته الخاصّة(١).

أقسام العام: للعام خمسة أقسام هي:

(١) عامٌ مرادٌ به العموم قطعاً: فهو عامٌ في ظاهره، ولا يقبل التخصص لكونه متعلقاً بنظام كوني وسننٍ إلهية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، وعبّر عنه الشافعي رحمه الله بأنّه عامٌ يُراد به العام الظاهر، وورد كذلك في مجال الأحكام الشرعية التي بنيت على عللٍ وحكم ثابتة، كأحكام الأسرة عموماً من نسبٍ ورضاع وعُدد وميراث ...إلخ، فهو لا يقبل التخصيص للأسباب التالية:

■ إنّ صيغ العموم الواردة في هذه النصوص تفيد معناها بصفةٍ لا يدخل إليها الظنّ ولا اللبس ولا الغموض.

■ إنّ هذه النصوص قد عمدت لاستعمال صيغ العموم إظهاراً لقصدها الدلالة على العموم.

■ إنّ القرائن الحالية المحيطة بهذه النصوص أكدت أن الجوانب التي تناولتها صيغ العموم بالبيان لا تحتمل التخصيص ولا التغيير، بسبب إفادتها لأمورٍ تتعلق بالعقيدة، وجملةٍ من الشرائع الثابتة وأمهات الأخلاق والآداب.

أمثلة لهذا النوع:

■ قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هُود: ٦].

■ وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠].

■ وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ﴾ [النِّسَاء: ٢٣].

■ قوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»(٢).

---

(١) المستصفى ٢/ ١٤.

(٢) اخرجه البخاري (٢٦٤٥)، ومسلم (١٤٤٧) عن ابن عباس، والبخاري (٢٦٤٦) ومسلم (١٤٤٤) عن عائشة.

(٢) العام الذي أُريد منه الخصوص: وصورته: أن ترد صيغة عامة، لكن المقصد الشرعي دلّ على أنّ المراد بهذه الصيغة فردٌ واحدٌ أو أمرٌ خاص، دون الاستغراق والشمول، ويُعرف ذلك من سياق النص، أو من القرائن الأخرى، كأسباب النزول وقرائن الأحوال، فهو لم يرد عليه مخصصٌ مطلقاً ولم يتعقبه دليلٌ منفصلٌ ببيانٍ أو نسخٍ أو تخصيص، ومثال ذلك:

■ قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: ٥٤] فلفظ (الناس) عام، لكنّ المقصود بها فردٌ واحد هو رسول الله ﷺ، لقيام القرينة الدالة على ذلك، قال ابن كثير: «يعني بذلك حسدهم النبيّ ﷺ على ما رزقه الله من النبوّة العظيمة، ومنعهم من تصديقهم إياه حسدهم له لكونه من العرب وليس من بني إسرائيل»[(١)].

■ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فلفظ (الناس) في هذا النص عامٌ يشمل المكلفين وغيرهم كالأطفال والمجانين، ولكن هذا العام أريد به خصوص المكلّفين، لأنّ العقل يقضي بخروج الصبي والمجنون.

(٣) العام المخصوص: وهو نصٌ عام اقترن به دليلٌ مخصّص، من نصٍ قرآني أو نبوي، أو غير ذلك من الأدلّة التي سنقف عليها في بحث التخصيص إن شاء الله تعالى، ومثاله:

■ قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] فأفادت الآية وجوب الصوم على كلّ من كان عالماً بدخول الشهر بما في ذلك أهل الأعذار، لكنّ النص اقترن بمخصّص وهو قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] فقصر الحكم على غير المريض والمسافر[(٢)].

---

(١) تفسير ابن كثير ١/ ٥١٣.
(٢) التقرير والتحبير ١/ ٢٠٨.

■ وقوله تعالى بعد أن ذكر المحرّمات في النكاح: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] لكن جاء في السنّة مخصّص لها وهو قوله ﷺ: «لا تُنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها»[(١)] فالحديث دلّ على تخصيص عموم النصّ القرآني، فدلّ على أنّ اللفظ لا يتناول جميع أفراده فصار (عاماً مخصوصاً) لذا جاء في تعريف التخصيص: (قصر العام على بعض أفراده بدليلٍ شرعي).

(٤) **عامٌ يُراد منه العموم ويدخله الخصوص وهو مرادٌ أيضاً**: فالعام مراد وكذا الخصوص، ولكن لكلّ منهما جهة ينصرف إليها، فليس ثمّة تناقض أو تنافٍ في إرادة الخصوص وإرادة العموم في وقتٍ واحد، مثاله: قوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٤١] فالصيغة عامة وما يُستفاد من الآية من حكمٍ وهو الجهاد بالمال والنفس حكم عام أيضاً، لكنّ النساء والأطفال والشيوخ والرجال أولي الضرر لا يستطيعون القيام بأعباء الجهاد وواجباته، الأمر الذي دعا تخصص رجالٍ يستطيعونه ويقدرون على حمل السلاح، فإذا قامت هذه الفئة بمتطلبات الجهاد سقط الإثم عن الباقين، وإذا تخلّت أثمت الأمّة بكاملها، وهذا ما يُسمّى (الواجب الكفائي)[(٢)].

(٥) **العام الذي يحتمل التخصيص**: فهو العام الذي لم يصحبه دليلٌ بالتأكيد على أنّه هو المراد، أو ينفي إرادة العموم، فهو عام مطلق عن القرائن المخصّصة أو النافية للتخصيص، لكنّه مع ذلك يحتمل التخصيص قبل ظهور المخصّص، وهو يختلف عن غيره من الأقسام لخلوّه من القرائن والأدلّة التي تبيّن أنّ المراد منه العموم أو الخصوص، وهو الذي وقع فيه الخلاف بين العلماء في دلالته من حيث القطعيّة والظنيّة، وذلك لسببين:

(الأول) عدم ظهور الدليل المخصص أو القرينة المؤكّدة لإرادة العموم.

(الثاني) للاحتمال الذي يقوم في ذهن المجتهدين، بأنّه ربّما يعثر المجتهد على دليلٍ مخصّص له.

---

(١) أخرجه البخاري (٥١١٠)، ومسلم (١٤٠٨) واللفظ له.
(٢) المناهج الأصولية ص ٥٢٩.

العام من حيث القطعيّة والظنيّة:

(١) دلالة العام المطلق بين القطعيّة والظنية:

تحرير محلّ النزاع:

■ اتفق علماء الأصول على أنّ العام المطلق يدلّ على شموله واستغراقه لجميع الأفراد التي يربطها معه رابط موحد ومعنى معيّن.

■ وكذلك الحكم الثابت للعام ثابتٌ لكلّ فردٍ بخصوصه.

■ واتفقوا على أنّ العام إذا خُصّص فعلاً بقطعيّ، فدلالته على ما بقي من الأفراد بعد التخصيص ظنيّة لا قطعيّة.

■ واتفق العلماء على التمسك بالعموم والعمل به ما لم يظهر المخصّص، والمشرّع قد يريد بالعام معناه العمومي بما يقيم على ذلك من قرائن، وقد يريد منه الخصوص بالأدلّة التي تصاحب العام زمنياً.

■ أمّا العام المطلق عن القرائن وعن الأدلّة المخصّصة فإنّه يحتمل التخصيص عقلاً، بدليل كثرة تخصيص العمومات مّما حدا الأصوليين إلى القول: (ما من عامٍ إلّا وقد خُصّ) ولكن ما هي قوة دلالته على ما يشمله من أفراد، هل دلالته قطعيّة أو ظنيّة ؟ للعلماء قولان:

القول الأول: أنّ دلالة العام على أفراده قطعيّة، وعلى هذا فالحكم الثابت للعام شاملٌ لكلّ فرد من أفراده بخصوصه يقيناً، وهذا مذهب جمهور الحنفية[١]، وخالف من الحنفية علماء سمرقند فقالوا بظنيّته، ومّمن ذهب إلى هذا القول جمهور المعتزلة[٢]، والشاطبي من المالكية[٣]، وذهب إليه بعض الحنابلة[٤]، ومّما نُقل عن القائلين بهذا القول:

---

(١) التوضيح مع التلويح ١/ ٤٠.
(٢) الإحكام للآمدي ٢/ ٢٨٢.
(٣) الموافقات ٣/ ١٦٤.
(٤) القواعد والفوائد الأصولية ص٢٣٣.

■ قال السرخسي: «المذهب عندنا أنّ العام موجبٌ للحكم فيما تناوله قطعاً»[١].

■ وقال الخبازي: «عندنا ـ أي العام ـ يوجب الحكم فيما يتناوله يقيناً»[٢].

■ ومثله قال النسفيُ: «حكمه قبل الخصوص: اعلم أنّه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً»[٣].

القول الثاني: أنّ دلالة العام على أفراده ظنيّة محتملة، بمعنى أنّ الحكم الثابت للعام ثابت لكلّ فردٍ من أفراد العموم على وجه الظنّ والاحتمال، لا القطع واليقين، وأنّ إرادة المشرّع لبعض أفراد العموم قائمةٌ وإن لم يظهر الدليل المخصّص، وهو قول جمهور الأصوليين من الشافعية والحنابلة والماتريدي من الحنفيّة وغيرهم[٤]، ومن أقوالهم:

■ قال أبو الحسين البصري: «لو كان العموم مقطوعاً به لم يخصّه بخبر الواحد، وكان العلم لا يرتفع بالظن»[٥].

■ قال الشيرازي عن عمومات القرآن: «إنّما هو مقطوعٌ به في وروده، فأمّا ما يتناوله فهو غير مقطوعٍ به، بل هو مظنون فيه»[٦].

■ قال الجويني: «اللفظ العام يغلب على الظنّ حمله على مقتضى شموله»[٧].

■ قال الغزالي: «العموم يفيد ظنّ الاستغراق عند القائلين به»[٨].

■ قال أبو الخطاب: «المقطوع به هو ورود لفظةٍ على صيغة العموم، فأمّا مقتضاه فغير مقطوعٍ به، لأنّه يحتمل أن يُراد به غير الاستغراق»[٩].

---

(١) أصول السرخسي ١/ ١٣٢.
(٢) المغني للخبازي ص ٩٩.
(٣) كشف الأسرار ١/ ١٦١.
(٤) جمع الجوامع ٢/ ٨.
(٥) المعتمد ٢/ ١٥٦.
(٦) شرح اللمع ١/ ٣٨٩.
(٧) البرهان ٢/ ١١٩٥.
(٨) المستصفى ٣/ ٦٤.
(٩) التمهيد ٢/ ١١١.

أدلّة الفريقين:

أدلّة القول الأول:

(١) المنطق اللغوي: دلّ الاستقراء اللغوي العام على أنّ العام قطعي في وضعه اللغوي ما لم يقم صارفٌ يصرفه عن ظاهره، فحيث لم يوجد يجب التمسك بالمنطق اللغوي في تفسير النصوص الشرعية، وإدراك إرادة المشرّع من العمومات الواردة في الكتاب والسنّة، والعام في هذا كالخاص في كون كلٍ منهما يدلّ على معناه على وجه القطعية لا الظنيّة، وكذلك فإنّ في تجويز إرادة الخصوص بالعام نسبة اللبس والإيهام للّغة والشرع[١]، لذا شدّد الشاطبي على قطعيّته ورأى أنّ القول بظنيّته يتنافى مع ما هو معلوم من كونه ﷺ بُعث بجوامع الكلم، واختُصر له الكلام اختصاراً على وجهٍ هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن إلى التحصيل[٢].

لكن يُجاب: لم يخالف أصحاب الرأي المقابل في أنّ دلالة اللغة على العام قطعية، فليس هذا موضع الخلاف، إنّما هل تبقى هذه الدلالة بعد أن رأينا استعمال الشارع للعام في أغلب الأحوال على معان خاصة بسبب التخصيص.

(٢) الدليل العقلي: العقل يؤيّد التمسك بالعموم في قطعيّته، فحيث إنّ المجتهد لم يظهر له الدليل المخصّص، فليس من المستحيل عقلاً التمسك بعموم النص بصفةٍ قطعيّة، بدليل الجواز الشرعي والوقوع الفعلي لتمسك الصحابة بالعمومات قبل ظهور الدليل المخصّص، وكذلك اللفظ الخاص فهو يدلّ على معناه قطعاً إجماعاً، ولا يؤثّر على قطعية دلالته مجرّد التصوّر العقلي لإرادة غير معناه الأصلي وهو المجاز، فكذلك العام، والفرق تحكّم[٣].

ويجاب عن هذا: قياس العام على الخاص من حيث قطعية الدلالة معتبرٌ لغوياً، لكنّه قياسٌ مع الفارق تشريعياً، لسببٍ بسيط هو أنّ دلالة الخاص مرادة للشارع غالباً، ودلالة العام ليست مرادة غالباً، فحصل الافتراق، وذلك جليٌ بالاستقراء[٤].

---

(١) التلويح على التوضيح ١/ ٤٠.
(٢) الموافقات ٣/ ٢٩٠.
(٣) المناهج الأصولية ص ٤٢٣.
(٤) المناهج الأصولية ص ٤٢٦.

(٣) تمسّك الصحابة بعموم النصوص:

■ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٣٤] فالآية دلّت بمفادها على أنّ الحكم يتناول كلّ متوفى عنها زوجها بصفةٍ قاطعة، إلّا إذا جاء المخصّص، سواءٌ أكانت الوفاة قبل الدخول أم بعده.

■ وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطّلَاق: ٤] فإنّه يشمل كلّ معتدّة إذا كانت لا ترى الحيض بسبب الصغر أو اليأس منه إلّا إذا ظهر مخصّص، وليس ثمّة مخصّصٍ لهاتين الحالتين.

وأجيب عن هذا: بأنّ فهم الصحابة وعملهم بالعمومات لا يفيد بل ولا يصلح دليلاً للقطعية، وذلك لأنّ فهم العام على ظاهره ووجوب العمل به هو الأصل، ما لم يظهر دليلٌ يغيّر هذا الظاهر ويجعله غير مراد، ففاطمة رضي الله عنها لمّا تمسّكت بظاهر العموم في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النِّسَاء: ١١] كان هو المطلوب منها والواجب عليها، لكنّ أبا بكر ردّ ذلك بدليلٍ مخصّصٍ من السنّة كما مرّ معنا، وتمسك علي بعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٣٤] خفي عليه أنّ قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطّلَاق: ٤] نزل بعد الآية الأولى، كما ثبت لدى ابن مسعود، وذلك لأنّ السنّة لم تكن مدوّنة في عهد الصحابة الكرام رضي الله عنهم، وإنّما دوّنت في عهودٍ متأخرة عن عهدهم.

(٤) وأمّا مسألة ورود احتمال التخصيص وإمكانه عقلاً، فعندهم لا يقدح في القطعيّة الاحتمال غير الناشئ عن دليل، كما مرّ معنا في بيان مفهوم (القطع) وإنّما الذي يؤثر على القطع الاحتمال الناشئ عن دليل، فإنّ العام إذا خصّص كان احتمال التخصيص فيما بقي ناشئاً عن دليل فيُعتبر، لذا يصبح العام آنذاك ظنيّ الدلالة[١].

(١) كشف الأسرار للبخاري ١/ ١٠٤.

أدلّة القول الثاني:

(١) **الاستعمال الشرعي:** ممّا لا شكّ فيه أنّ اللفظ العام موضوع في اللغة للدلالة على الاستغراق والشمول، لكنّ البحوث الأصولية لا تستقي أحكامها من الوضع اللغوي فقط دون الرجوع إلى الاستعمال الشرعي، وقد ثبت في نصوصٍ كثيرة قد تفوق الحصر أنّ العمومات الواردة في كتاب الله تبارك وتعالى قد ورد ما يخصصها من آيات أخرى أو أحاديث، فكثرة التخصيص أصبحت قرينة واضحة تبيّن أنّ المشرّع قد أراد بما ساق من عموماتٍ الخصوصَ، وإن لم يكن هناك جزم بهذه القرينة فأقلّ ما يُقال فيها إنّها شبهة قد أورثت العموم احتمال التخصيص، وإن لم يظهر المخصّص، وإذا حصل اختلاف بين الوضع اللغوي والاستعمال الشرعي، فالحكم في مثل هذه الأحوال هو ما يرتضيه الاستعمال الشرعي، لسببٍ بسيط هو أنّ الاستعمال الشرعي أبين في الدلالة على مقاصد التشريع ومراد المشرّع[١].

(٢) **إنّ عموم القرآن لو كان مقطوعاً به في كلّ ما يتناوله**، لوجب إذا روي خبر واحد في معارضته أن يقطع بكذب راويه كما في مخالفة الإجماع، ولمّا لم يُقطع بكذبه دلّ على أنّ تناول العموم لما يتناوله غير مقطوع به، بل هو ظني[٢].

لكن أجيب: بأنّ خبر الواحد المخالف للإجماع لا يقطع بكذب راويه، وإنّما يُقال هو منسوخ بدليل اطّلع عليه أهل الإجماع.

(٣) **إنّ العام يحتمل ورود المخصص له**، بدليل أنّ العام قد يُراد به الخصوص، وإذا كان كذلك فدلالته غير قطعيّة[٣].

لكن أجيب: بأنّ مجرد الاحتمال لا ينفي القطعية، بدليل أنّ الخاص يحتمل المجاز ومع ذلك فهو قطعي.

(٤) **إنّ العام يجوز تخصيصه بما هو ظني كالقياس وخبر الواحد**، فدلّنا ذلك على أنّ العام ظني، وإلّا فكيف يجوز رفع الثابت قطعاً بما هو مظنون[٤]؟.

---

(١) العام ودلالته بين القطعية والظنيّة ص١٣٣.

(٢) شرح اللمع ١/ ٣٥٤.

(٣) روضة الناظر ٢/ ٧٣٧.

(٤) ميزان الأصول ص ٣٦٠.

ويُجاب: بأنّ الخاص يصرف عن حقيقته بدليل ظني ومع ذلك فهو قطعي، فكذلك العام[١].

(٥) **إنّ أكثر العمومات مخصوصة**، فاحتمال الخصوص في العمومات وارد وروداً كثيراً، حتى قيل ما من عام إلّا وقد خُصّ[٢].

وأجيب: بعدم التسليم بأنّ أكثر العمومات مخصوصة بل هي على عمومها.

(٦) **إنّ العام يصحّ تأكيده** كما في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحجر: ٣٠] ولو كان قطعياً لما صحّ تأكيده[٣]، لكن أجيب: بأنّ القطعيات قد تُؤكّد كما في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البَقَرَة: ١٩٦] فأكد العدد وهو قطعي الدلالة بقوله: (كاملة).

الترجيح:

■ نلاحظ أنّ جزءاً كبيراً من الخلاف مبنيٌ على مسألة منافاة الاحتمال للقطع، فمتى ما قلنا أنّ الاحتمال ينافي القطع، فإنّ دلالة العام على أفراده ظنيّة، لورود احتمال التخصيص، وإذا ما قيل إنّ الاحتمال لا ينافي القطع فإنّ دلالة العام على أفراده تكون قطعيّة عند فريق من العلماء.

■ نلاحظ أنّ القائلين بالقطعية تمسّكوا بالدلالة والوضع اللغويين للألفاظ (الحقيقة اللغوية) بينما تمسّك القائلون بالظنيّة بالإرادة التشريعية واستعمالات الشريعة لهذه الألفاظ، فيمكننا أن نقول إنّ الأصل في الفهم أن يُلتزم منطق اللغة كدلالة تشريعية على إرادة المشرّع، ما دام لم يقم دليلٌ شرعيٌ يخالف هذا المنطق، لكننا بالاستقراء وجدنا أنّ المشرّع غالباً ما يخالف مدلول العام لغةً فيقصره على بعض أفراده بالحكم، فأرشدنا هذا الدليل القوي إلى أنّ مدلول العام لغةً والثابت له قطعاً غيرُ مراد الشارع غالباً، فكان ذلك قرينةً قويةً أورثت الاحتمال في الدلالة

---

(١) أصول السرخسي ١/ ١٤٢.

(٢) قال الشيخ علم الدين العراقي: (ليس في القرآن عامٌ غير مخصوص إلّا أربعة مواضع منها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٢]) انظر إرشاد الفحول ص١٤٣.

(٣) تشنيف المسامع ٣/ ٨٠٣.

فزالت معها قطعيّة اللغة، فالتشبث بالوضع اللغوي بعد قيام هذه القرائن يُعتبر إخلالاً بالمنهج العلمي الأصولي المنبثق من التشريع نفسه، لأنّ التخصيص نوعٌ من البيان.

■ ومنطق اللغة وحده لا يستلزم منطق التشريع دائماً، وإلّا فلم وُجد التأويل؟ ولا يُفهم من ذلك المجافاة الكاملة، بل لا بدّ من علاقة بين مفهوم اللغة ودلالتها ودلالة التشريع بشكلٍ من أشكال الصلة البيانية التي بحثناها في باب دلالات الألفاظ، فتارة من صريح اللفظ، وأخرى من لازمه، وأحياناً من الاستنتاج المنطقي كالقياس، وتارة أخرى عن طريق المجاز والكناية.

■ وعلى هذا فالراجح مذهب جمهور الأصوليين الذين قالوا بظنيّة دلالة العام على أفراده، وعلى كلٍ لا ثمرة لهذا الخلاف قبل وجود المخصّص، فإنّه على الرأي القائل بقطعيّة العام لا يُكلّف الفقيه أو القاضي بالبحث عن المخصّص قبل العمل بالنصّ العام، بخلافَ من قال بظنيّة دلالته فهم يرون عدم جواز العمل بالعام قبل البحث والتفتيش عن المخصّص[١].

لكنّ الثمرة في هذا الخلاف تظهر في حالتين:

(الأولى) عند وجود المخصّص بالفعل: فيكون الخلاف آنذاك في مدى صلاحيّة هذا الدليل المخصّص للتخصيص، كتخصيص العام بخبر الواحد مثلاً أو بالقياس، فهذا فرعٌ عن اختلافهم في قوة دلالة العام[٢].

(الثانية) عند تعارض العام والخاص: وذلك لاختلاف القول بتساويهما في الدلالة.

مسألة تطبيقية على هذا الخلاف: التسمية عند الذبح

قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] فإنّه يدلّ بعمومه على تحريم أكل كلّ ما لم يُذكر اسم الله عليه عند ذبحه عمداً أو نسياناً،

(١) جاء في مسلم الثبوت ١/ ٢٠١ (يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصّص)ومثله في المسودة عن أحمد ص١٠٩.
(٢) المناهج الأصولية ص ٤٢٨.

ولقد تمسك الحنفية بهذا العموم، أمّا الجمهور فقد خصّصوه بحديث الآحاد وذلك قوله ﷺ: (ذبيحة المسلم حلال، ذكر اسم الله عليها أو لم يذكره)[١]، وعلى هذا يجوز الأكل من ذبيحة المسلم ولو ترك التسمية عمداً عند الذبح، لأنّ إسلامه يقوم مقام تسميته، وذكر الله في قلبه سمّى أولم يسمّ، بينما تمسّك الحنفية بعموم الآية، ورأوا حديث الآحاد المذكور لا يقوى على تخصيص العام القطعي.

(٢) مفاد العام المخصوص:

■ إذا ورد على العام مخصّص خصّص بعض أفراده بحكمٍ يخالف حكم العام، فما دلالة العام على بقية أفراده بعد التخصيص، هل هي دلالةٌ قطعية أو ظنيّة؟

■ من البديهي أنّ من قال بظنيّة العام قبل التخصيص أنّه لن يحكم بقطعيته بعده، فعنده العام ظني في الحالين، لكن تنحصر دائرة الخلاف في مذهب الحنفية ومن وافقهم القول بقطعيّة العام قبل تخصيصه، فقد نُقل عنهم في المسألة أقوال أربعة:

القول الأول: أنّه ظنّي الدلالة على أفراده، ورد ذلك عن كثير من الحنفية:

■ قال الشاشي: «وأمّا العام الذي خُصّ عنه البعض فحكمه أنّه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمال»[٢].

■ قال الخبازي: «وعندنا يبقى حجةً لا على اليقين»[٣].

■ قال السرخسي: «الصحيح عندي أنّ المذهب عند علمائنا ـ رحمهم الله ـ في العام إذا لحقه خصوص يبقى حجةً فيما وراء المخصوص، سواءٌ كان المخصوص مجهولاً أو معلوماً، إلّا أنّ فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً ويقيناً»[٤].

---

(١) أخرجه أبو داود في المراسيل (٣٧٨) عن الصلت السدوسي، مرفوعاً. إسناده منقطع، والصلت السدوسي ليّنه ابن حجر في التقريب.

(٢) أصول الشاشي ص٢٦.

(٣) المغني للخبازي ص١٠٩.

(٤) أصول السرخسي ١/ ١٤٤.

أدلّة القول الأول:

١ـ يجوز أن يكون الباقي تحت التخصيص داخلاً في حكم العام، ويجوز أيضاً أن يكون داخلاً تحت دليل الخصوص، فاستوى الطرفان في حقّ المعيّن، لأنّه لو كان المخصوص معلوماً فقد يكون له علة يدخل بها غيره في حكم الخصوص(١).

٢ـ إنّ العام بعد التخصيص يتنازعه أمران:

(الأول) جعل التخصيص كالاستثناء، وهذا يقتضي أن يبقى العام قطعياً على حاله.

(الثاني) جعل التخصيص كالنسخ، وهذا يقتضي عدم الاحتجاج بالعام المخصوص أصلاً، فلا يفيد ظناً ولا قطعاً، فمع وجود الاحتمالين كان العام المخصوص يفيد الظنّ(٢).

القول الثاني: أنّه لا يفيد القطع ولا الظنّ إذا كان المخصّص منفصلاً، ومنهم:

■ الجصاص حيث يقول: «كان شيخنا أبو الحسن(٣) ـ رضي الله عنه ـ يقول في العام إذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ، وصار حكمه موقوفاً على دلالة أخرى من غيره فيكون بمنزلة اللفظ المجمل» ثمّ صرح بعد ذلك بأنّ هذا مذهبه إذا كان المخصص منفصلاً(٤).

■ وعلى هذا لو كان المخصّص متصلاً فيبقى العام على قطعيته، لأنّ العام والمخصّص المتصل بمنزلة اللفظ الواحد، وبمنزلة الاستثناء(٥).

---

(١) المغني للخبازي ص١٠٨.

(٢) كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٦٨.

(٣) أبو الحسن الكوفي، عبدالله بن الحسين، فقيه أصولي، انتهت إليه رياسة الحنفية ببغداد، مولده ووفاته بالكرخ من بغداد ومن تلامذته أئمة الحنفية الكبار كالرازي والجصاص والشاشي، توفي ٣٤٠هـ، من آثاره (رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية) و(شرح الجامع الصغير) و(شرح الجامع الكبير)، انظر الأعلام ٤/ ١٩٣ وجاء فيه أنّ اسمه عبيدالله، الفوائد البهية: ١٠٧.

(٤) الفصول ١/ ٢٤٥.

(٥) انظر كشف الأسرار للبخاري ١/ ٩٩.

القول الثالث: أنّ العام إذا خُصّ بمعلوم فهو يدل على ما بقي بعد التخصيص قطعاً، أمّا إن خُصّ بمجهول فإنّه لا يدلّ على الباقي قطعاً ولا ظناً، ومنهم:

■ السمرقندي حيث قال: «إن كان المخصوص معلوماً يجب العمل بالباقي، ويجب الاعتقاد والعمل قطعاً كيفما كان دليل الخصوص، وإن كان مجهولاً لا يبقى حجةً كيفما كان، وهذا هو الأصح من هذه الأقوال»(١).

■ ودليلهم في المسألة واضح جلي: فإذا كان التخصيص بمجهول (غير معيّن) فلا نستطيع التمييز بين المخصوص وغيره فلا يمكن العمل به، بخلاف المخصص المعلوم فدلالة القطعية باقيةٌ فيه(٢).

القول الرابع: أنّ العام المخصوص قطعيٌ مطلقاً، أشار لهذا القول النسفي وغيره، ودليله: أنّ المخصّص بمنزلة الناسخ، إذ إنّه دليل مستقل لا يحتاج إلى غيره، فإذا كان المخصص مجهولاً وجب تركه وعدم الالتفات إليه كالناسخ المجهول، وإن كان المخصّص معلوماً استقلّ بما اختصّ به، وتبقى أفراد العام الأخرى على ما هي عليه من دخولها في اللفظ العام قطعاً(٣).

الترجيح: سبق لي أن رجّحت فيما مضى قول الجمهور بأنّ دلالة العام قبل التخصيص ظنيّة، فلأن تبقى بعد التخصيص ظنيّة أولى، على أنّ الراجح عند المحققين فيمن نحا منحى الحنفية، أنه إذا خصّص بمخصّص معلوم يبقى قطعياً، لكن ليس بنفس قوّة القطع الذي كان للعام قبل تخصيصه، فعندهم القطع يتفاوت.

مسألة: نوع دلالة العام على سببه

ومفاد هذه المسألة أنّه إذا ورد اللفظ العام بسبب أمرٍ خاص، فهل يدخل هذا السبب في العام قطعاً؟ للعلماء في المسألة قولان:

القول الأول: أنّ العام يدلّ على سببه قطعاً: وأشهر من قال به الحنفيّة مطلقاً،

---

(١) ميزان الأصول ص٢٩١.
(٢) ميزان الأصول ص٢٩٢.
(٣) كشف الأسرار للنسفي ١/ ١٧٥.

فهم يرون أنّ صورة السبب تدخل في العام قطعاً كبقيّة أفراد العام، بل هي أولى، فلا خلاف بينهم فيها، لكنّ الخلاف نُقل عن غيرهم وهم الجمهور.

■ قال الغزالي: «اللفظ يعمه ويعمّ غيره، وتناوله له مقطوع به، وتناوله لغيره ظاهر، فلا يجوز أن يسأل عن شيء فيجيب عن غيره»(١) ومثله قال الآمدي والزركشي(٢).

■ وقال ابن قدامة: «ولهذا كان نقل الراوي للسبب مفيداً، ليبين به تناول اللفظ له يقيناً»(٣).

■ قال ابن النجار: «السبب مراد قطعاً بقرينة خارجية، لورود الخطاب بياناً له»(٤).

أدلّة القول الأول:

■ عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنّه عند حصول الحادثة التي كانت سبباً للعام، كان العام حاكماً على الحادثة قطعاً، وإلّا للزم منه أن تكون الحادثة في غير موضع حكمها حينئذٍ، وهذا لا يصح.

■ ومن ذلك لا يجوز أن يسأل السائل سؤالاً فيكون الجواب عن غير ما سأل، ويكون السائل بحاجةٍ ماسةٍ إلى معرفة الجواب، ويتوقف العمل على معرفة الجواب(٥).

القول الثاني: أنّ دلالة العام على سبب وروده ظنيّة، واختاره ابن السبكي من الشافعية(٦)، وذلك إذا كان السبب لا يدخل في العام وضعاً(٧).

---

(١) المستصفى ٣/ ٢٦٧.
(٢) انظر الإحكام للآمدي ٢/ ٢٦٠ وتشنيف المسامع للزركشي ٣/ ٩٩١.
(٣) روضة الناظر ٢/ ٦٩٦.
(٤) شرح الكوكب المنير ٣/ ١٨١.
(٥) البحر المحيط ٣/ ٢١٦.
(٦) جمع الجوامع ٢/ ٧٥.
(٧) شرح الكوكب المنير ٣/ ١٨٧.

الترجيح: القول الأول هو الراجح، لقوة دليله وهو امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، فكان دخوله في دلالة العام قطعياً.

تعريف الخاص:

لغةً: مشتق من الخصوص، وهو الانفراد وقطع الاشتراك، يقال: خصّه بالشيء أي أفرده به دون غيره، ويقال: خاص، أي: بيّن الخصوصية[١].

اصطلاحاً: عرّف بتعريفات عدّة، منها:

- هو اللفظ الدال على الواحد عيناً[٢].
- (هو اللفظ الموضوع لمسمى معلوم على الانفراد)[٣] ذكره السرخسي.
- (هو القول الذي يندرج تحته معنى لا يتوهم اندراج غيره معه تحت مطلق ذلك اللفظ)[٤] ذكره الغزالي.
- (هو اللفظ الدال على مسمى واحد، وما دلّ على كثرةٍ مخصوصة)[٥] ذكره الشوكاني.

لكنّه يرد على هذه التعريفات اعتراضات تجعلها غير مانعة.

والراجح في تعريفه: (هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد)[٦] والمراد بالواحد أعمّ من أن يكون:

- واحداً بالشخص: كزيد وخالد.
- أو واحداً بالنوع: كرجلٍ وامرأة وشاة.
- أو واحداً بالجنس: كإنسانٍ وحيوان.

---

(١) لسان العرب ٧/ ٢٤.
(٢) المسودة ص٥٧١.
(٣) أصول السرخسي ١/ ١٢٤.
(٤) المنخول ص١٦٢.
(٥) إرشاد الفحول ص١٤١.
(٦) المناهج الأصولية ص٥١٣.

■ سواءٌ وضع للأعيان كما مرّ، أو وضع للمعاني كالذكاء والعلم والعقد.

■ وكذلك سائر المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول وصيغة الأمر.

مفاد الخاص المطلق: والمراد به الذي لا يقابله عامٌ في دلالته، بحيث يكون الخاص مطلقاً عن معارضة العام، والخاص بذاته يدلّ على معناه قطعاً بالإجماع[١]، فلا يُصرف عن معناه الحقيقي الذي وُضع له إلّا بدليل، وأمّا الاحتمال المجرّد غير الناشئ عن دليل، فهو محض توهمٍ عقلي لا عبرة به، ولا يؤثر على قطعيّة دلالة الخاص، ذلك لأنّ الوضع اللغوي سابقٌ على احتمال المجاز العارض.

■ قال أبو يعلى: «الخاص معلوم من حيث القطع»[٢].

■ قال الباجي: «الخاص من السنّة لا يحتمل غير ما تناوله»[٣].

■ قال الشيرازي: «إنّ ما يتناوله الخاص يقين»[٤].

■ قال السرخسي: «كما في لفظ الخاص فإنّ ما هو حقيقة فيه يكون ثابتاً به قطعاً»[٥].

مثال على دلالة الخاص: فإنّ لفظ (الحوالة) خاصٌ يدلّ اصطلاحاً على انتقال الدين من ذمةٍ لأخرى، فلو اشتُرط عدم براءة ذمّة المحيل فلا يدلّ حينئذٍ على معناه الحقيقي الاصطلاحي، بل ينصرف معناه إلى (الكفالة) مجازاً، ولكنّه يبقى خاصاً في معناه المجازي، لأنّ الكفالة معنى خاص أيضاً[٦].

تعريف التخصيص:

ذكر العلماء للتخصيص تعريفاتٍ كثيرةً اصطلاحاً منها:

---

(١) المناهج الأصولية ص٥١٥.
(٢) العدة ٢/ ٦٤٥.
(٣) إحكام الفصول ص١٦٩.
(٤) شرح اللمع ١/ ٣٦٥.
(٥) أصول السرخسي ١٣٧.
(٦) المناهج الأصولية ص٥١٦.

■ (تمييز بعض الجملة بحكم) ذكره أبو يعلى والشيرازي[١].

■ (إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه) ذكره أبو الحسين البصري والرازي[٢].

■ (قصر العام على بعض مسمياته) ذكره ابن النجار[٣] وهو تعريف أكثر الحنفية[٤].

■ (قصر العام على بعض أفراده) ذكره ابن السبكي[٥]

■ (إخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام أو ما يقوم مقامه بدليل) ذكره القرافي[٦]

مناقشة التعريفات: لم تسلم التعريفات السابقة من ملاحظات ومآخذ، فعلى سبيل المثال اعترض على الأول بأنّه يدخل فيه العام الذي يراد به الخصوص وهو ليس تخصيصاً، واعترض على الثاني بأنّ ما أخرج بالتخصيص فإنّ الخطاب لا يتناوله، واعترض على الثالث بأنّ القصر يُحتمل أن يكون في الدلالة أو في الاستعمال أو في الحمل أو في التناول، وهكذا باقي التعريفات، وعلى هذا يكون التعريف المختار (سلب الحكم عن بعض آحاد العام وقصره على الباقي بدليل متصل أو منفصل)[٧] فهو أشبه ما يكون بعملية الطرح في الرياضيات.

نظرة عامة للتخصيص عند الأصوليين:

(١) نظرة الجمهور:

■ التخصيص لا يقوم على أساس المعارضة بين العام والخاص، لأنّ الظنّي لا يعارض القطعي، فهو على هذا نوعٌ من البيان فيه احتمالان: احتمال إرادة العموم، أو احتمال إرادة الخصوص فيكون مراد الشارع هو المفسّر، فالتخصيص لا يغيّر شيئاً، بل يرجح أحد الاحتمالين، ويفسّر العام كالمجمل.

---

(١) العدة لأبي يعلى ١/ ١٥٥ واللمع للشيرازي ص١٧.
(٢) المعتمد لأبي حسين البصري ١/ ٢٣٤ والمحصول للرازي ١/ ٧.
(٣) شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٦٧.
(٤) انظر مسلم الثبوت ١/ ٢٣٣.
(٥) جمع الجوامع ٢/ ٢.
(٦) تنقيح الفصول ص٥١.
(٧) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص٣١٤.

■ ويتفرّع عن هذا قاعدة عندهم مفادها (حيثما توارد الخاص والعام كان العام مراداً به الخاص في القدر الذي اشتركا في تناوله) فالقصر والتخصيص عند الجمهور مترادفان، فالتخصيص المتصل أو المنفصل قصرٌ أو تخصيص[1].

(٢) نظرة الحنفية:

■ يرى الحنفية أنّ التخصيص نوعٌ من التعارض، وليس بياناً محضاً، والتعارض ناشئٌ عندهم من كون العام والخاص قطعيين تدافعا بالقدر الذي اختلفا فيه.

■ تفرّع على ذلك عندهم أنّ من شروط الدليل المخصّص أن يكون مستقلاً عن الكلام (منفصلاً)، وليس جزءاً من الكلام السابق كالاستثناء والشرط فهما ليسا مخصصين، بل هما مع العام بمثابة الكلام الواحد والجملة الواحدة.

■ وكذلك ينبغي أن يكون مقارناً للعام في زمن التشريع أو تاريخ النزول أو الورود، لا متراخياً عنه، فإن تراخى عنه كان ذلك ناسخاً، وفرقٌ بين النسخ والتخصيص.

■ وكذلك ينبغي أن يكون مساوياً له في القوّة من حيث القطعيّة أو الظنيّة أو قوّة الدلالة، وعلى هذا يكون مفهوم التخصيص عند الحنفية (قصر العام المطلق على بعض أفراده بدليلٍ مستقل مقارن مساوٍ له من حيث القطعية والظنيّة وقوّة الدلالة).

■ وعلى هذا فالتخصيص بالمخصّص المتصل لا يسمونه تخصيصاً بل قصراً، والتخصيص ما يكون المخصّص منفصلاً مقارناً زمانياً، مكافئاً قوّةً كما بينت آنفاً[2].

■ ويتبين ممّا ذكرت منهج الحنفية في حمل العام على الخاص (التخصيص) كما يلي:

١ـ إذا ورد الخاص بعد العام، دون تراخٍ في الزمن كان مخصصاً.

---

(١) المناهج الأصولية ص٤٣٤.
(٢) المناهج الأصولية ص٤٣٦.

٢ـ أمّا إذا تراخى الخاص، بأن جاء تشريعه بعد استقرار العام والعمل به فترة من الزمن، فإنّه يكون ناسخاً في القدر الذي وقع فيه التعارض (نسخ جزئي).

٣ـ أمّا إذا جُهل التاريخ بحيث لم يُعلم تأخر الخاص ولا مقارنته للعام زمناً، فإذا ظهر دليلٌ مرجّحٌ لأحدهما قُدّم على الآخر للعمل به، وإلّا فلا يُعمل بواحدٍ منهما ويتساقطان، لأنّ الترجيح بين المتساويين تحكمٌ بلا دليل.

أنواع التخصيص: قسّم الجمهور المخصّصات إلى قسمين: مخصصات متصلة، ومخصصات منفصلة، وسأستعرض باختصار أنواع هذه المخصّصات مع مثال لكلّ نوع:

المخصصات المتصلة:

(١) التخصيص بالاستثناء:

والاستثناء: لفظ متصلٌ بجملة وهذا اللفظ لا يستقلّ بنفسه بل بحرف (إلّا) أو أخواتها على أنّ مدلوله غير مراد ممّا اتصل به، ممّا ليس بشرط ولا غاية ولا صفة.

صيغ الاستثناء: إلّا، غير، عدا، خلا، . . . إلخ.

نوعا الاستثناء: متصل ومنقطع، فالمتصل: ما يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، كقولك: (لك عندي ألف درهم إلّا عشرين)، والمنقطع: لا يكون فيه المستثنى من جنس المستثنى منه، كقولك: (لك عندي ألف درهمٍ إلّا عشرين ديناراً).

شروط التخصيص بالاستثناء:

- ألّا يكون الاسثناء منقطعاً.
- أن يكون الاسثناء متصلاً لفظاً، ولا يوجد فاصلٌ زمني بين المستثنى والمستثنى منه.
- أن يكون المستثنى والمستثنى منه صادراً من جهةٍ واحدة.
- ألّا يكون المستثنى مستغرقاً للمستثنى منه.

مثال على التخصيص بالاستثناء: قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] فالعام (من كفر) خصّ بالاستثناء (إلّا من أُكره).

ملاحظة: اختلف العلماء في مسألة الاستثناء من الجمل المتعاطفة، هل يعود عليها كلّها، أو على الجملة الأخيرة فقط، للعلماء قولان فيها:

فالأول: (يرجع إلى الجميع) قول الجمهور.

والثاني: (يرجع إلى الجملة الأخيرة) قول الحنفية، ولكلّ فريق أدلته، ومثالها مسألة توبة القاذف[١] هل ترفع عنه الفسق فحسب، أو ترفع عنه الفسق وردّ الشهادة بناءً على الاستثناء في الآية: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾﴾ [النّور: ٤-٥].

(٢) التخصيص بالشرط: والمراد به الشرط اللغوي لا الأصولي.

صيغ الشرط: إن، إذا، من، مهما، حيثما، أينما.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النِّساء: ١٢] فهذا تخصيصٌ بالشرط بأداة (إن) فميراث النصف مشروط بعدم وجود الولد.

(٣) التخصيص بالصفة: المراد بها الصفة المعنوية، وهي الحالة التي تصرف العام عن عمومه، سواءٌ أكانت نعتاً نحوياً، أم تمييزاً أم حالاً أم ظرفاً، أم غير ذلك.

مثاله: قوله تعالى في آيات الميراث: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النِّساء: ١٢] فلفظ (رجل) ولفظ (امرأة) نكرتان في سياق الشرط أفادتا العموم، لكنّهما خصّصا بالوصف (يُورث كلالة) أي من لا أصل ولا فرع له وارثان، والمراد بالإخوة الإخوة لأم.

(٤) التخصيص بالغاية: وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم لما قبلها وانتفائه عمّا بعدها.

وصيغها: إلى وحتى، ولا بدّ أن يكون حكم ما بعدها مغايراً لما قبلها[٢].

---

(١) انظر تفصيل هذه المسألة في كتاب الوالد (أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء) ص ٢٤٠.

(٢) إرشاد الفحول ص١٥٥.

ومثاله: قوله تعالى في آيات الطلاق: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البَقَـرَة: ٢٣٠] فمفاد الغاية هنا حرمة نكاح المطلقة ثلاثاً إلى أن تنكح زوجاً غيره، فتزول الحرمة آنذاك.

(٥) التخصيص ببدل البعض من الكلّ: وهذا مستعملٌ باللغة كقولك: (أكرم الناس العلماء منهم)

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عِمرَان: ٩٧] فلفظ (الناس) معرف بأل الاستغراق فيفيد العموم، فجاء أحد المخصصات بالبدل (من استطاع إليه سبيلا).

المخصصات المنفصلة:

(١) التخصيص بدليل العقل: ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعَام: ٣] قال الإمام أحمد: «قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء، أحشاؤكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والوحش، والأماكن القذرة»(١).

مذاهب العلماء فيه:

■ ذهب جمهور أهل العلم إلى جواز التخصيص بالعقل، ولم يخالف فيه إلّا قلّة لا يُعتدّ بخلافهم قال أبو حامد الأسفراييني(٢): «ولا خلاف بين أهل العلم في جواز التخصيص بالعقل، فلم يعتد بخلاف من خالف»(٣) ولقد جزم الرازي بجواز التخصيص بالعقل ضرورياً كان أم نظرياً ومثّل للضروري بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزُّمَر: ٦٢] فإنّنا نعلم بالضرورة أنّه ليس خالقاً لنفسه فهو ليس مخلوقاً سبحانه، ومثّل للنظري بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عِمرَان: ٩٧] فإنّه يُخصّص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما(٤).

---

(١) نقله عنه أبو يعلى في العدّة ٢/ ٥٤٨.

(٢) أبو حامد، أحمد بن محمد بن أحمد الأسفراييني، نسبة إلى أسفرايين بقرب نيسابور، أصولي فقيه من أئمة الشافعية، رحل إلى بغداد وبها توفي ٤٠٦هـ، من آثاره كتاب مطوّل (أصول الفقه) ومختصر في الفقه سمّاه (الرونق) انظر الأعلام ١/ ٢١١ وطبقات الشافعية ٣/ ٢٤.

(٣) انظر إرشاد الفحول ص١٥٦.

(٤) المحصول ٣/ ٧٣.

■ وخالف بعضهم فقالوا لا يجوز التخصيص بالعقل، ونسب الآمدي هذا القول الشاذّ إلى طائفةٍ من المتكلمين[١].

أدلّة المانعين:

■ احتج هؤلاء بأنّه لو جاز تخصيص العموم بالعقل لجاز نسخه بذلك، كالكتاب والسنّة والإجماع، فكما جاز التخصيص بها جاز النسخ كذلك.

وأجيبوا: بأنّ القياس يُخصّص به ولا يُنسخ، وكذلك الإجماع، وعلى أنّ النسخ لم يجز بالعقل، لأنّه بيان مدّة الحكم، والعقل يجوّز بقاء الحكم من غير زوال، فلا يجوز أن يكون له تأثير في إزالة ما يجوز بقاؤه، والتخصيص ليس كذلك، لأنّه بيان مراد الشارع، وهذا يصحّ ثبوته بدليل العقل.

■ إنّ دلالة العقل متقدّمة على العموم، والتخصيص إنّما يكون بما يقارب العموم أو يتأخر عنه.

وأجيبوا: بأنّه يجوز أن يتقدّم دليل الخطاب على العموم، لأنّ الدليل يجوز أن يتقدّم عن مدلوله، فقد دلّ الدليل على أن الله يثيب المؤمنين بالجنّة ويعاقب الكفار بالنار، وإن كان مدلوله متأخراً عن دليله.

ملاحظة: واختلف العلماء في العام الذي خصّصه الدليل العقلي، هل يُعدّ من العام المخصوص، أو من قبيل العام الذي أريد به الخصوص؟ ذكر الشافعي أنّه من العام الذي أريد به الخصوص[٢]، ورأى غيره أنّه من العام المخصوص، ورأى الجويني وغيره أنّ الخلاف في المسألة لفظي قليل الفائدة[٣].

(٢) التخصيص بدليل الحس:

والمراد به الدليل المنبثق من الرؤيا البصرية أو السمع أو اللمس أو الذوق أو الشم (الحواس)، فإذا دلّ الحسّ على خروج بعض الجزئيات الداخلة في عموم

(١) الإحكام ٢/ ٢٦٧.
(٢) الرسالة ص٥٣.
(٣) البرهان ١/ ٤٠٩.

نص من القرآن والسنّة، كان ذلك مخصصاً مقبولاً ودليلاً شرعياً سليماً على التخصيص.

مثاله: قوله تعالى في قصة سليمان عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النّمل: ٢٣] فقد دلّ الحسّ على أنّها لم تؤت من كلّ شيء على وجه العموم والاستغراق، فهي مثلاً لم تؤت ما أوتيه سليمان من تسخير الجنّ مثلاً، فتكون دلالة الحسّ هذه مخصّصةً للعموم، والمراد بالحسّ هنا حسّ الناس في عهد سليمان ﷺ، فقد أوتيت من كلّ ما يؤتاه أمثالها من الملوك[1].

(٣) التخصيص بالدليل السمعي: ويدخل تحته أنواع كثيرة، سأذكرها باختصار، مع مثال لكلّ منها، لأنّني سأبحث هذا الموضوع بالتفصيل عند الحديث عن اجتماع القطعيات والظنيات.

(الأول) تخصيص الكتاب بالكتاب: ذهب الجمهور إلى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، وذهب بعض الظاهرية إلى عدم جوازه، وتمسكوا بأنّ التخصيص بيانٌ للمراد باللفظ، ولا يكون البيان إلّا بالسنّة لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: ٤٤] ويُجاب عنه: بأنّ كونه ﷺ مبيّناً لا يلزم ألّا يحصل بيان الكتاب بالكتاب، وقد وقع ذلك، والوقوع دليل الجواز.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فهو عامٌ في الحوامل والحوائل، لكنّه مخصوص بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطّلاق: ٤] وخُصّ منه أيضاً المطلقة قبل الدخول بقوله تعالى ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩].

(الثاني) تخصيص الكتاب بالسنّة:

■ **المتواترة:** سواءٌ كانت هذه السنّة قولية أو فعلية أو تقريرية، إذا كانت متواترة، قال الشوكاني في إرشاد الفحول: «ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة إجماعاً، كذا قال الأستاذ أبو منصور، وقال الآمدي: لا أعرف فيه

---

(١) الإحكام للآمدي ٢/ ٣١٧، الروضة ٢/ ٢٤٣، إرشاد الفحول ص١٥٧.

خلافاً، وقال الشيخ أبو حامد الأسفراييني لا خلاف في ذلك إلّا ما يُحكى عن داود[(١)] في إحدى الروايتين»[(٢)] سواء كان المتواتر لفظياً أو معنوياً، ويلحق بالمتواتر المشهورُ (عند الحنفية) حسب شروطهم في التخصيص، ومثاله: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١] فلفظ (أولادكم) عام يشمل كلّ ولد لكنّه خُصّ بالسنة المتواترة بأنّ أبناء الأنبياء لا يرثونهم فقد جاء في الحديث «إنّا معاشر الأنبياء لا نُورث ما تركناه صدقة»[(٣)].

■ **التخصيص بالسنة المشهورة:** قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨] فلفظ (السارق) ولفظ (السارقة) من ألفاظ العموم، فهي تشمل كلّ سارق، سرق قليلاً أم كثيراً، من حرزه أم من غير حرزه، لكن جاء في الحديث «لا تُقطع اليد إلّا في ربع دينار فصاعداً»[(٤)] وأحاديث أخرى كثيرة بهذا المعنى، فخص حكم القطع للسارق بهذه الأحاديث، فلا تُقطع اليد في الشيء القليل، ومثال التخصيص بالسنة الفعلية المشهورة قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾ [النور: ٢] فإنّه بعمومه يشمل كلّ زانٍ سواءٌ كان محصناً أم غير محصن، وجاءت السنّة الفعلية مخصصة للجلد بغير المحصنين، فقد جاء في الحديث: (رجم ماعزاً وهو محصن ولم يجلده)[(٥)] فدلّ على أنّ المحصن لا يُجلد بل يُرجم.

---

(١) أبو سليمان، داود بن علي بن خلف الأصبهاني القاشاني، إمام المذهب الظاهري، فقيه مجتهد، كثير الميل إلى الشافعي، ولد بالكوفة وسكن بغداد، وانتهت إليه رياسة العلم فيها، وبها توفي ٢٧٠هـ، له آثار عدة، انظر الأعلام ٢/ ٣٣٣ وتاريخ بغداد٨/ ٣٦٩.

(٢) إرشاد الفحول ص١٥٨.

(٣) الحديث سبق تخريجه، وهو مروي من عدة طرق، وقد روي عن ثلاثة عشر صحابياً من بينهم العشرة المبشرون بالجنة، قال الحافظ ابن حجر: إنّه متواتر، انظر نظم المتناثر ص١٣٨.

(٤) وهي عند البخاري (٦٧٨٩)، ومسلم (١٤٨٤) وهي أصح الروايات في نصاب السرقة لاتفاق الشيخين وجمهور المحدثين عليها، وقد رواه أحمد (٢٤٥١٥) بلفظ: (اقطعوا في ربع دينار ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك) انظر نيل الأوطار٧/ ١٣٣.

(٥) أخرجه البخاري (٦٨١٤)، ولم يسمّه وإنما قال رجل من أسلم، ومسلم (١٦٩٢)، وهو حديث صحيح، انظر إرواء الغليل ٨/ ١١.

■ **التخصيص بخبر الآحاد:** سأتحدّث عن أقوال العلماء فيه عند بحث تخصيص القطعي بالظني.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] فقد خصّص قتال عموم المشركين حديث الآحاد الذي جاء في المجوس «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»(١).

(الثالث) تخصيص السنّة بأنواعها بخاص الكتاب: ويجوز تخصيص عموم السنّة بخاص الكتاب عند جمهور العلماء، وما خالف في هذا النوع إلّا من منع من تخصيص الكتاب بالكتاب.

ومثاله: قوله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»(٢) فلفظ (القاتل) ولفظ (المقتول) من ألفاظ العموم، فهي تشمل كل قاتل وكلّ مقتول، لكنّه مخصوص بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] فقد أخرجت الآية من عموم تحريم مقاتلة المسلم للمسلم ما إذا بغى أحد المسلمين أو فئة من المسلمين، فإنّ مقاتلة الباغي إذا اقتضى الأمر ليست محرمة بل هي أمرٌ مشروع، وربما يكون واجباً.

(الرابع) تخصيص السنة بالسنة: باختلاف أنواعها قولية وعملية وتقريرية، وبمختلف درجاتها متواترة ومشهورة وآحاداً.

مثاله: قوله ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون وكان عثرياً العشر»(٣) هو عام في كلّ ما سقت السماء قليلاً كان أم كثيراً، لكنّه خُصّ بقوله «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»(٤) فدلّ على أنّ ما دون خمسة أوسق فلا زكاة فيه، ولا يتناوله حكم العام.

---

(١) الحديث أخرجه مالك في الموطأ ١/ ٢٧٨، ونصّ الحديث: : (أنّ عمر بن الخطاب ذكر المجوس، فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم؟ فقال عبدالرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب)، انظر أقوال العلماء فيه في شرح السنة للبغوي ١١/ ١٦٩.

(٢) أخرجه البخاري (٣١)، ومسلم (٢٨٨٨) عن أبي بكرة.

(٣) أخرجه البخاري (١٤٨٣) عن ابن عمر.

(٤) أخرجه البخاري (١٤٠٥)، ومسلم (٩٧٩) عن أبي سعيد الخدري.

(٤) التخصيص بالإجماع: يجوز تخصيص عموم الكتاب بالإجماع، قال الشوكاني: «قال الآمدي: لا أعرف فيه خلافاً، وحكى الإجماع على جوازه الأستاذ أبو منصور، وهذا هو الصواب سواءٌ كان العام قرآناً أم سنةً أم غير ذلك، وذهبوا إلى أنّ المخصّص هو دليل الإجماع لا نفس الإجماع»(١) وقال أبو يعلى: «ويجوز التخصيص بالإجماع، لأنّ الإجماع حجةٌ مقطوعٌ بها، فإذا جاز التخصيص بخبر الواحد والقياس كان بالإجماع أحق، ويفارق هذا النسخ بالإجماع، لأنّ الإجماع إنّما ينعقد بعد وفاة النبي ﷺ، وبعد وفاته انقطع النسخ، فلا يصحّ أن يُنسخ به، وليس كذلك التخصيص»(٢).

مثال تخصيص الكتاب بالإجماع: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجُمُعَة: ٩] انعقد الإجماع على أنّ المرأة لا تُكلّف بحضور الجمع، فكان مخصصاً(٣).

ومثال تخصيص السنة بالإجماع: قوله ﷺ: «الماء طهور لا ينجسه شيء»(٤) فهو عام مخصوص بإجماع الفقهاء على أنّ الماء المتغير طعمه أو لونه أو ريحه غير مطهر(٥).

(٥) التخصيص بالقياس: ويجوز تخصيص العموم بالقياس على تفصيل كبير بين العلماء، لا سيّما وإنّ للقياس أنواعاً عديدة استعرضناها عند حديثنا عن القياس، وسأبيّن في بحث التخصيص بين القطعيات والظنيات أقوال العلماء عموماً في المسألة.

مثال تخصيص الكتاب بالقياس: قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النُّور: ٢] فهي عامةٌ في كلّ زانٍ وزانية، لكن خرج منه الإماء بالتخصيص بالنص، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ﴾ [النِّسَاء: ٢٥] فخرج الإماء بالنص، وخرج العبيد بالقياس على الإماء

---

(١) إرشاد الفحول ص١٦٠.

(٢) العدة ٢/ ٥٧٨.

(٣) انظر إرشاد الفحول ص١٦٠.

(٤) أخرجه أحمد (١١٢٥٧)، وأبو داود (٦٦)، والترمذي (٦٦)، والنسائي ١/ ١٧٤ عن أبي سعيد الخدري.

(٥) انظر الإجماع لابن المنذر ص٤.

لاتحاد العلة (الرق)، فكان تخصيص (الزاني) بالقياس، وتخصيص (الزانية) بالنص فعلى هذا يحدّ العبد خمسين جلدة كالإماء.

ومثال تخصيص السنة بالقياس: قوله ﷺ: (لا تسافر المرأة ثلاثة أيامٍ إلّا مع ذي محرم)[١] فهو عام يتناول كلّ امرأة مسافرة، لكنّه خُص بحديث: (البكرُ بالبكر جلد مائة ونفي سنة)[٢] وقيس عليه: ما لو وجب عليها حق والقاضي على أيام فيُسافر بها، أو أصابت حداً في البادية جيء بها حتى تُحدّ، فهذه الأقيسة خصصت عموم الحديث[٣].

(٦) التخصيص بمذهب الصحابي أو الراوي: وهي من المسائل الخلافية[٤]، ومردّ الخلاف إلى حجية قول الصحابي أساساً.

مثاله: ومثّلوا له بحديث: (من بدّل دينه فاقتلوه)[٥] فلفظ (مَن) من ألفاظ العموم، والحديث من رواية ابن عباس، ولقد قال ابن عباس: (النساء لا يُقتلن إذا هنّ ارتددن عن الإسلام لكن يُحبسن ويُدعين إلى الإسلام، ويُجبرن عليه)[٦].

(٧) تخصيص عموم الكتاب والسنة بالعرف أو العادة: القول المعتبر عند العلماء أنّ الذي يجوز التخصيص به هو العرف القولي في عهد الرسالة، فلا عبرة بالعرف العملي مطلقاً، ولا عبرة بالعرف بعد عهد الرسالة في التخصيص، فالعرف القولي ينزل منزلة الدلالة اللغوية إذ هو مصطلحٌ يقوم مقام مصطلح اللغة بين الناس، والمشرّع إذا خاطب الناس كلّمهم باصطلاحاتهم التي تعارفوا عليها، لذا عدّه بعض العلماء من العام الذي أريد به الخصوص، وذلك لأنّ هذه المسألة من مسائل الحقيقة، ضمن القاعدة التي تقضي بتقديم الحقيقة العرفية على الحقيقة

---

(١) أخرجه البخاري (١٨٦٢) ومسلم (١٣٤١) عن ابن عباس.

(٢) أخرجه مسلم (١٦٩٠) عن عبادة بن الصامت.

(٣) العدة ٢/ ٥٦٠.

(٤) انظر هذه المسألة بتمامها وأمثلتها في كتابي (اجتهادات الصحابة) ص ٢٣٣.

(٥) أخرجه البخاري (٣٠١٧) عن ابن عباس.

(٦) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه: كتاب اللقطة، باب كفر المرأة بعد الإسلام ١٠/ ١٧٧.

اللغوية عند التعارض عند أول وهلة، دون أدنى تأملٍ في عامٍ ومخصصٍ له، بخلاف العرف العملي الذي لا ينزل منزلة الدلالة اللغوية، وإن كان بعض الحنفية خالفوا في العرف العملي، فقالوا بجواز التخصيص به، وهذا مستغرب، سيّما وأنّ الحنفيّة يقولون بقطعيّة العام قبل التخصيص[(١)].

(٨) التخصيص بقضايا الأعيان: اختلف العلماء في جواز التخصيص بقضايا الأعيان، قال الشوكاني: «ولا يخفى أنّه إذا وقع التصريح بالعلة التي لأجلها وقع الإذن بالشيء، أو الأمر به، أو النهي عنه، فهو من باب التخصيص بالعلة المعلّقة على الحكم»[(٢)] والراجح في المسألة: إن صرّح بالعلة فيجوز التخصيص به في مثلها إن لم يصرّح بأنّ الحكم خاصٌ في المأذون له، وإلّا لا يجوز التخصيص به قطعاً.

ومثاله: إذنه ﷺ لعبدالرحمن بن عوف[(٣)] والزبير بن العوام[(٤)] بلبس الحرير لقمّلٍ أو حكّةٍ كانت بهما[(٥)]، وإذنه لهما قضية عين، فهل يكون مخصصاً لعموم النهي الذي في قوله ﷺ: «من لبس الحرير في الدنيا فلن يلبسه في الآخرة»[(٦)] قال النووي[(٧)] في تعليقه على حديث الإذن: «وهذا الحديث صريحٌ في الدلالة لمذهب الشافعي

---

(١) انظر تفصيل المسألة في كتاب (المدخل الفقهي العام) للشيخ مصطفى الزرقا ٢/ ٨٩٣.

(٢) إرشاد الفحول ص١٦٢.

(٣) أبو محمد، عبدالرحمن بن عوف بن عبد عوف الزهري القرشي، صحابي جليل من العشرة المبشرين بالجنة والسابقين إلى الإسلام، وأحد أصحاب الشورى الذين انتقاهم عمر، من الأجواد الأغنياء الشجعان العقلاء، شهد المشاهد العظيمة كبدر وأحد، توفي بالمدينة ٣٢هـ، انظر الأعلام ٣/ ٣٢١ وأسد الغابة ٣/ ١٤١.

(٤) أبو عبدالله، الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي القرشي، صحابي جليل من السابقين إلى الإسلام، ومن العشرة المبشرين بالجنة، ابن عمّة النبي ﷺ، أول من سلّ سيفه في الإسلام، ومن أهل الشورى الذين اختارهم عمر، ومناقبه أكثر من أن تُحصر، شهد المشاهد العظيمة كبدرٍ وأحد، قتل شهيداً، اغتاله ابن جرموز يوم الجمل، بوادي السباع قرب البصرة ٣٦هـ، انظر الأعلام ٣/ ٤٣ وأسد الغابة ٢/ ٢٠٩.

(٥) حديث إذنه لهما متفق عليه: أخرجه البخاري (٥٨٣٩، ومسلم (٢٠٧٦) عن أنس.

(٦) أخرجه البخاري (٥٨٣٢)، ومسلم (٢٠٧٣) عن أنس، والبخاري (٥٨٣٤) ومسلم (٢٠٦٩) عن عمر، والبخاري (٥٨٣٣) عن عبد الله بن الزبير.

(٧) محي الدين، أبو زكريا، يحيى بن شرف بن مري النووي الحوراني، مولد ووفاته في نوى من قرى حوران بالشام، فقيه أصولي محدّث، من أئمة الشافعية الكبار، عاش في دمشق متعلماً =

وموافقيه، في أنّه يجوز لبس الحرير للرجل إذا كانت به حكّة لما فيه من البرودة، وكذلك القمّل وما في معنى ذلك، وقال مالك: لا يجوز، والحديث عليه حجة»[١].

(٩) تخصيص العام بالمفهوم: اختلف العلماء في جواز التخصيص بالمفهوم بنوعيه: الموافقة أو المخالفة فمن قال بالمفهوم قالوا بجواز التخصيص به، قال الآمدي: «لا أعلم خلافاً في تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم»[٢] وأكثر الخلاف وقع في مفهوم المخالفة، فقد خالف فيه الحنفية وبعض الشافعية كالغزالي[٣]، وإن كان الخلاف واقعٌ في النوعين.

مثال التخصيص بمفهوم الموافقة: قوله ﷺ «ليّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته»[٤] واللّي: المماطلة، والمراد بحلّ عرضه: أن يقول غريمه ظلمني، وبعقوبته: الحبس، خُصّ منه الوالدان بمفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] فمفهومه: ألا يؤذيهما بحبسٍ ولا غيره، فلذلك لا يُحبس الوالد بدين ولده، بل وليس له مطالبته على الصحيح، وعليه أكثر العلماء[٥].

ومثال التخصيص بمفهوم المخالفة: قوله ﷺ «الماء طهورٌ لا ينجسه شيء إلّا ما غلب على ريحه أو طعمه أو لونه»[٦] فلفظ (الماء) عام فهو مخصوص بمفهوم

= ومعلّماً، توفي ٦٧٦هـ، واشتُهر بكثرة التآليف النافعة المفيدة التي كُتب لها القبول، منها (رياض الصالحين) في الحديث و(الأربعون النووية) و(منهاج الطالبين) في الفقه و(شرح صحيح مسلم) و(التقريب) في علوم الحديث و(حلية الأبرار) الأذكار النواوية، وكتب كثيرةٌ جدا أكثر من أن تُحصر، انظر الأعلام ٨/ ١٤٩ وطبقات الشافعية ٥/ ١٦٥.

(١) شرح النووي لصحيح مسلم ٨/ ٢٦٧.
(٢) الإحكام ٢/ ٣٢٨.
(٣) إرشاد الفحول ١٦٠.
(٤) علقه البخاري في صحيحه ٥/ ٦٢ عن الشريد بن سويد، وأخرجه أحمد (١٧٩٤٦)، وأبو داود (٣٦٢٨)، والنسائي ٧/ ٣١٦ ـ ٣١٧، وابن ماجه (٢٤٢٧).
(٥) شرح الكوكب المنير ٣/ ٣٦٦.
(٦) الحديث بطرفه الأول: تقدم قريباً عن أبي سعيد الخدري، وأخرجه بتمامه ابن ماجه (٥٢١) عن أبي أمامة الباهلي.

المخالفة من حديث: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»[١] فإذا كان دونهما فإنّه ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة في غير المواضع المستثناة بدليلٍ آخر.

(١٠) التخصيص بالمصلحة: هناك اتجاهان عند العلماء في التخصيص بالمصلحة، مع العلم بوقوع الخلاف أصلاً في حجيّة المصلحة والاتجاهان هما:

▪ الاتجاه الأول: لا يُقبل تخصيص النص بمقتضى المصلحة المرسلة، ولو كان النص غير قطعي وهذا مذهب الحنابلة، فدلالة النص وعمومه مقدّمان عند الحنابلة على النظر إلى المصلحة، لأنّ محل النظر إليها عندهم إنّما يكون عند فقدان النص، ولا مجال للنظر إليها عند وجوده.

▪ الاتجاه الثاني: إنّ المصلحة تخصّص النص عند التعارض، أي أنّهم يرون إعمال النص في الحالات التي لا تنافي المصلحة المعارضة، إذ يرون في هذه المصلحة الموزونة بالمقاييس الشرعية دليلاً على أنّ الشارع إنّما يريد بنصّه أن يُطبّق فيما لا تقتضي المصلحة خلافه، ويتجلى هذا الموقف في تخصيص النص غير القطعي بمقتضى المصلحة عند التعارض في مذهبي المالكية والحنفية بصورة خاصة.

مثاله: جاء في آية كفارة الظهار ترتيب الكفارة: أولاها تحرير رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا، فالآية عامة في كلّ مظاهر، لكن لو كان لمظاهر عبدٌ وكان محتاجاً إليه لخدمته الضرورية، لكون المظاهر زمناً عاجزاً، فهل يلزمه عتقه؟ أم يجزئه الانتقال إلى الصوم؟ جاء في حاشية ابن عابدين جواز الصوم لأنّ إيجاب العتق مخالفٌ لقواعد الشريعة، ولا يخفى أنّ المخصص المصلحة[٢].

(١) أخرجه أحمد (٤٦٠٥)، وأبو داود (٦٤)، والترمذي (٦٧)، والنسائي ١/ ١٧٥، وابن ماجه (٥١٧) عن ابن عمر.

(٢) انظر الاستصلاح للزرقا ص٩٣.

المبحث الثاني: المطلق والمقيّد

تعريف المطلق:

لغة: تدلّ مادة طلق على التخلية والإرسال[١].

واصطلاحا: عرّف بعدّة تعريفات منها:

- تعريف الرازي: «هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي»[٢].
- تعريف ابن قدامة: «هو المتناول لواحدٍ لا بعينه باعتبار حقيقةٍ شاملةٍ لجنسه»[٣].
- تعريف الآمدي: «هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه»[٤].

وسبب اختلاف العلماء في تعريفه: أنّ بعض العلماء عرّفه باعتبار ماهيته، ومنهم من عرّفه باعتبار أفراده في الخارج، والذي أرجحه: (هو اللفظ الدال على فردٍ شائعٍ في جنسه مجرداً من القيود اللفظية التي تقلّل من شيوعه)[٥] وعلى هذا فالمطلق يتميّز بما يلي:

- الشيوع: بمعنى أنّه يدلّ على وحدةٍ غير معيّنة، أي منتشرة في الوحدات التي ينطبق عليها معناه.
- عدم الشمول: فلا يشمل المطلق جميع ما يصدق عليه معناه دون حصر، ودفعةً واحدةً، كما هو شأن العام، بل يشمل واحداً فقط لا على التعيين، وهذا لا ينافي كون المطلق منطبقاً على كلّ فرد، وذلك على سبيل البدل والتناوب لا الشمول، وكما أشرت سابقاً فالمطلق عمومه بدلي، والعام عمومه شمولي استغراقي.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٣/ ٤٢٠.
(٢) المحصول ٢/ ٣١٤.
(٣) روضة الناظر ٢/ ٧٦٣.
(٤) الإحكام ٣/ ٣.
(٥) المناهج الأصولية ص٥٢١.

■ عدم التخصيص: فهو لا يقترن به قيدٌ يجعله مرتبطاً ببعض ما يصدق عليه معناه دون بعضه الآخر، وبهذا يفترق عن المقيّد، وبهذ يتميّز المطلق عن العام والمشترك والمقيّد.

تعريف المقيّد:

لغةً: خلاف المطلق[(١)].

واصطلاحاً: عرّفه الأصوليون بتعريفاتٍ كثيرةٍ منها:

■ تعريف ابن قدامة: «اللفظ المتناول لمعيّن أو غير معيّن موصوف بأمرٍ زائدٍ على الحقيقة الشاملة لجنسه»[(٢)].

■ ابن الحاجب: «ما يدلّ لا على شائعٍ في جنسه»[(٣)].

والتعريف المختار: (هو اللفظ الدّال على شائعٍ في جنسه مقترنٍ بقيد لفظي زائد مستقل عن معناه يقلل شيوعه)[(٤)] فلفظ (كتاب) مطلق فإذا قُيّد بقيد لفظيٍ زائد مستقل عن معناه من شرطٍ أو صفة أو حال، أو قيد زماني أو مكاني، فقد قلّلت من شيوعه وانتشاره بهذا القيد بوجهٍ ما، كقولنا: (كتاب تشريع) مثلاً، لكنّه على الرغم من تقييده بوصف التشريع يبقى مطلقاً بالنسبة للقيود الأخرى، فهو إذن مقيّد من وجه مطلقٌ من وجهٍ آخر.

حكم المطلق: إذا كان اللفظ مطلقاً لم يُقيّد، فهل دلالته قطعيّة أو ظنيّة؟

■ قرّر العلماء أنّه إذا جاء اللفظ المطلق في نص تشريعي، ولم يرد بعينه مقيداً في نصٍ تشريعيٍ آخر، أو لم يقم دليلٌ على تقييده، فإنّه يُعمل بهذا اللفظ كما ورد دون تغيير أو تأويل، لأنّه لفظٌ خاص يدلّ على معناه قطعاً، فالأصل إجراء المطلق على إطلاقه، ومثاله قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ

---

(١) لسان العرب ٣/ ٣٧٣.

(٢) روضة الناظر ٢/ ٧٦٣.

(٣) شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٨٤.

(٤) المناهج الأصولية ص٥٢٥.

بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فلفظ (أزواجاً) مطلق، ولم يقم دليلٌ على تقييده (بالدخول)، ولم يرد في نصٍ آخر مقيّداً، فيجب العمل به على إطلاقه، فتجب العدّة على المدخول بها وغير المدخول بها.

■ وللعلماء قولان في دلالة المطلق غير المقيّد، مع وجوب العمل به:

(١) **القول الأول: دلالته ظنيّة**، وإليه ذهب الجمهور العلماء، منهم:

■ أبو يعلى حيث قال: «المطلق وإن كان معلوماً، فإنّه معلومٌ من حيث الظاهر»[١].

■ قال الغزالي: «قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] ليس هو نصاً في إجزاء الكافرة، بل هو عامٌ يُعتقد ظهوره مع تجويز قيام الدليل على خصوصه، أمّا أن يعتقد عمومه قطعاً فهذا خطأ في اللغة»[٢].

■ قال ابن النجار: «اللفظ المطلق ظاهر الدلالة على الماهيّة كالعام، لكن على سبيل البدل»[٣].

(٢) **القول الثاني: دلالته قطعيّة**، وإليه ذهب الحنفية وبعض العلماء، ومنهم:

■ السمرقندي حيث قال: «العام المطلق عن القرينة يوجب العلم قطعاً»[٤].

الترجيح: إنّ الخلاف في هذه المسألة مبنيٌ على الخلاف في دلالة العام غير المخصوص، فمن قال بظنيّته قال بظنيّة المطلق قبل التقييد، ومن قال بقطعيّة العام قبل التخصيص قال بقطعيّة المطلق قبل التقييد، ولقد رجّحت في حينها قول الجمهور (الدلالة الظنيّة).

دلالة المقيّد: إذا ورد لفظٌ مقيّداً في نصٍ تشريعي، ولم يرد هو بعينه مطلقاً في نصٍ آخر، وجب حينئذٍ العمل بالمقيّد، لأنّ القيد ينزل بمنزلة الشرط في اقتضاء

---

(١) العدّة ٢/ ٦٤٥.
(٢) المستصفى ٣/ ٤٠٠.
(٣) شرح الكوكب المنير ٣/ ٤١١.
(٤) ميزان الأصول ص٣٦٥.

العلّة لحكمها، ومثاله قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النِّساء: ٢٣] فلفظ (نسائكم) أي زوجاتكم، ورد مقيداً (بالدخول)، فمفاده عدم تحريم بنت الزوجة على زوج أمّها بمجرد العقد، بل لا بدّ من الدخول على الأمّ حتى تحرم البنت، فالقيد معتبرٌ في تشريع الحكم، والمقيّد يفيد القطع، فكما حصل الاتفاق على أنّ الخاص يفيد القطع، فكذلك المقيّد يفيده، بل إنّ المقيّد جزءٌ من أجزاء الخاص، فالقول بقطعيّة الخاص يدخل فيه قطعيّة المقيّد.

قال أبو يعلى: «المطلق وإن كان معلوماً فإنّه معلوم من حيث الظاهر، والخاص (يعني المقيّد) معلومٌ من حيث القطع، فيجب أن يحمل عليه كالخاص والعام»[1].

حمل المطلق على المقيّد:

والمراد بحمل المطلق على المقيّد تفسير المطلق بكونه مراداً به المقيّد، بمعنى تقديم العمل بالمقيّد باعتباره بياناً للمطلق، اختلف العلماء في حمل المطلق على المقيد، وإن كانوا اتفقوا في حمله في بعض الحالات كما سأبيّن لاحقاً، وعدم حمله في حالاتٍ أخرى.

ولماذا يُحمل المطلق على المقيّد وليس العكس؟ ذلك لسببين:

(الأول) أنّ المطلق ساكت عن القيد، وأمّا المقيّد فناطقٌ به، ومبيّنٌ له، ولا شكّ أنّ الساكت لا يصلح للبيان، فوجب تقديم العمل بالمقيّد.

(الثاني) أنّ المطلق جزءٌ من المقيّد، والعمل بالكلّ عملٌ بالجزء، فكان العمل بالمقيّد عملاً بالمطلق، بخلاف العكس، فإنّ العمل بالمطلق ليس عملاً بالمقيّد، بل فيه إهمالٌ له، فكان حمل المطلق على المقيّد إعمالاً للدليلين.

حالات حمل المطلق على المقيّد:

الحالة الأولى: أن يتحدا في الحكم والسبب الذي شُرع الحكم لأجله.

فعندها يُحمل المطلق على المقيّد باتفاق العلماء.

---

(١) العدّة ٢/ ٦٧٥.

مثاله: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣] فلفظ (الدّم) مطلق في الآية غير مقيّد بقيد، فدلّت هذه الآية على تحريم تناوله مطلقاً مسفوحاً أم غير مسفوح، لكنّه ورد مقيّداً في آية أخرى، وذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] فهذه الآية تدلّ على أنّ المحرّم هو (الدم المسفوح)، وعلى هذا فغير المسفوح كالكبد والطحال أو الدم الباقي في العروق واللحم فغير محرّم، عملاً بمفهوم القيد (مفهوم المخالفة)، فالتعارض حصل بين المطلق والمقيّد في (الدم غير المسفوح) فالأولى تحرّمه عملاً بالإطلاق، والثانية لا تحرّمه، فالحكم في النصين واحد هو (التحريم) والموضوع واحد (تناول الدم) والسبب واحد (الضرر الناشئ عن التناول)، وتحريم (غير المسفوح) يعني إلغاء القيد وإهداره، فهنا اتحدّ الحكم وسببه.

الحالة الثانية: أن يختلف الحكم والسبب في النصين

فلا يُحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق، لعدم التعارض إذ لا ارتباط بينهما.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فلفظ (اليد) مطلق، وجاء قوله تعالى في حكم الوضوء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] فلفظ (اليد) جاءت مقيّدة بقوله: (إلى المرافق)، فهل يجب القطع إلى المرافق حملاً للمطلق على المقيّد؟

نلاحظ ثلاثة أمور:

(الأول) اختلاف الآيتين في الحكم، فالأولى وجوب قطع اليد، والثانية وجوب غسل اليدين.

(الثاني) اختلاف الآيتين في الموضوع، فالأولى في السرقة، والثانية في الطهارة (الوضوء).

(الثالث) اختلاف الآيتين في السبب، فسبب الأولى جريمة السرقة، والثانية، إرادة القيام إلى الصلاة.

وعلى هذا فلا ارتباط بينهما مطلقاً، ومن ثَمّ فلا تعارض بينهما، فلا موجب إذاً لحمل المطلق على المقيّد بإجماع الأصوليين، بل يُعمل بكلٍ منهما كما ورد في موضعه، فالمطلق على إطلاقه، والمقيّد لا يجوز تغييره، لكن يُعمل بتقييدات أخرى، كتقيد القطع من الرسغ عملاً بالسنّة.

الحالة الثالثة: أن يختلف الحكم ويتحد السبب

فلا يُحمل المطلق على المقيّد اتفاقاً، لأنّ الاختلاف في الحكم قد يكون هو العلّة في الإطلاق والتقييد.

ومثاله: جاء في آية التيمّم قوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾ [المائدة: ٦] فلفظ (أيديكم) مطلق لم يقيّد بأيّ قيد، وجاء في قوله تعالى في آية الوضوء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] فقُيّد الغسل في الأيدي بقوله (إلى المرافق)، لكنّنا نلاحظ ثلاثة أمور:

(الأول) الحكم في النصين مختلف، فالأول وجوب الغسل بالماء، والثاني وجوب المسح بالتراب.

(الثاني) السبب فيهما واحد، وهو إرادة القيام إلى الصلاة مع الحاجة إلى الطهارة.

(الثالث) والأول مطلق والثاني مقيّد.

فهنا لا يُحمل المطلق على المقيّد، لأنّه لا تعارض بينهما، فيُعمل بكلّ واحدٍ منهما في موضعه، لكنّنا نلاحظ أنّ الشافعية والحنفية قيدوا الأيدي في إلتيمّم بالمرافق لا لهذا الدليل، بل لدليلٍ آخر جاء في السنّة المطهرة، وكذلك الحنابلة والمالكية قيّدوا الأيدي في التيمّم بالرسغين لدليلٍ جاء في السنّة.

الحالة الرابعة: أن يتحد الحكم في النصين، ويختلف السبب الذي شُرع الحكم من أجله:

فهذه الحالة وقع فيها الخلاف بين الأصوليين على قولين كما سأبيّن.

مثاله: جاء في آية كفارة الظهار قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣] فلفظ (رقبة) جاء مطلقاً لم يُقيّد بأيّ قيد، وجاء في آية كفارة القتل الخطأ قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] ولفظ (رقبة) جاء في الآية الثانية مقيّداً بقوله (مؤمنة)، ونلاحظ بالنظر إلى الآيتين الكريمتين ثلاثة أمور:

(الأول) أنّ الحكم في النّصين متّحد، وهو تحرير رقبة.

(الثاني) والسبب في النصين مختلف، فالأول الظهار، والثاني القتل الخطأ.

(الثالث) أنّ الأول جاء مطلقاً والثاني مقيّداً.

فهل يُحمل المطلق على المقيّد، ويُعتبر الإيمان شرطاً في الرقبتين، فلا تتمّ الكفارة إلّا به؟ للعلماء في هذه المسألة قولان:

(القول الأول): يحمل المطلق على المقيّد، وهو قول الشافعية، ووافقهم المالكية وأكثر الحنابلة[١]، وحجتهم أنّه ما دام قد اتحد الحكم في النّصين، فذلك كافٍ في وجوب التوفيق بينهما دفعاً للتنافي، ولا سبيل إلى ذلك إلّا بحمل المطلق على المقيّد.

(القول الثاني): لا يُحمل المطلق على المقيّد، لأنّ حمل المطلق على المقيّد ضربٌ من التأويل، توفيقاً بين النصوص المتعارضة، ولا تعارضَ في هذه الصورة، ووحدة الحكم غير كافية، لاحتمال أن يكون اختلاف السبب في كلٍ منهما هو العلة في الإطلاق والتقييد، ولا تنافي، فيُعمل بكلٍ من المطلق والمقيّد في موضعه، كما ورد دون تغيير، لأنّ التأويل خلاف الأصل، ولا يُصار إليه إلّا لضرورة رفع التعارض، ولا تعارض هنا لاختلاف السبب، ولا عبرة في اتحاد الحكم وحده.

ومنشأ الخلاف بين الرأيين: يرجع إلى الاختلاف أصلاً في حجيّة مفهوم المخالفة، فالحنفيّة لا يعتدّون به منهجاً لتفسير نصوص الكتاب والسنّة، وعلى هذا فالقيد عندهم لا مفهوم له، فلا يدلّ المنطوق الذي ورد فيه القيد إلّا على حكمٍ

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ٢/ ٢١٦.

واحد، هو الحكم المنصوص عليه، ولا يدلّ على حكمٍ آخر مخالف للأول عند انتفاء القيد، في حين اعتبر الشافعية مفهوم المخالفة حجّة، وعلى هذا فالقيد يدلّ على نفي الحكم عند انتفاء القيد، وثبوت نقيضه عندهم.

الترجيح: قول الجمهور هو الراجح (في حمل المطلق على المقيّد)، للأسباب الآتية:

- إنّ المقيّد ناطق والمطلق ساكت، فالمقيّد أولى أن يكون بياناً للمطلق، ما دام الحكم متحداً ولو اختلف السبب، قال الزنجاني: «لأنّ الحكيم إنّما يزيد في الكلام لزيادة البيان، فلم يحسن إلغاء تلك الزيادة، بل يُجعل كأنّه قالهما معاً، ولأنّ موجب القيد متيقَّن، وموجب المطلق محتمل»[1].

- وكذلك فإنّ الحنفيّة قالوا بحمل المطلق على المقيّد في حال اتحاد الحكم والسبب، ولم يستطيعوا أن يطبّقوا منهجهم في عدم الحمل على تلك الصورة.

- ووحدة كلام الباري وتناسق أحكامه وتجانسها يقتضي الحمل، ففي القتل الخطأ والظهار كفارة، وقد أوجب الله في إحداهما أن تكون الرقبة المعتقة مؤمنةً، والمعنى الذي من أجله كان ذلك وهو تحرير رقاب المؤمنين نظراً لأخوّة الإيمان متحققٌ في الظهار أيضاً، قال الشوكاني: «ولا نحتاج في مثل ذلك إلى هذا الاستدلال البعيد فالحق ما ذهب إليه القائلون بالحمل»[2].

- وعلى هذا فحمل المطلق على المقيّد بيانٌ كما ذهب الجمهور، بغضّ النظر عن تاريخ الورود لكلٍ منهما، وليس نسخاً كما قال الحنفيّة، فهم قالوا بالنسخ متى عُلم المتقدّم من المتأخر منهما، فيكون الثاني ناسخاً للأول، أمّا إذا كانا مقترنين زماناً، أو جهل المتقدّم منهما فيكون القيد بياناً كما ذهب الجمهور.

مفاد المطلق الذي ورد عليه قيد:

هذه مسألة مطابقة لمسألة دلالة العام المخصوص على أفراده، هل تكون قطعيّة أو ظنيّة؟

---

(١) تخريج الفروع على الأصول ص١٣٤.

(٢) إرشاد الفحول ص١٥٥.

فالذين قالوا بالقطعية، قالوا بالقطعية بالمطلق الذي ورد عليه قيد، ومن قال بظنيّة العام المخصوص قال بظنيّة المطلق الذي ورد عليه قيد[(١)]، فلا حاجة لإعادة المسألة مرةً أخرى، إذ يمكن الرجوع إليها.

مسألة تطبيقية على الخلاف في حمل المطلق على المقيّد:

اشتراط الإيمان في رقبة كفارة الظهار[(٢)].

جاء في كفارة الظهار قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣] وجاء في كفارة القتل الخطأ قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فجاءت الرقبة مطلقة في كفارة الظهار ومقيدة بالإيمان في كفارة القتل الخطأ، والحكم في الآيتين واحد وهو الإعتاق، والسبب مختلف، فهل يُحمل المطلق على المقيّد فيلزم اشتراط الإيمان في رقبة كفارة الظهار؟

للعلماء في هذه المسألة قولان:

■ الحنفية لا يرون اشتراط الإيمان في رقبة كفارة الظهار، لأنّ الآية جاءت مطلقة، وهم لا يقولون بحمل المطلق على المقيّد ولو اتحد الحكم لاختلاف السبب، فيُعمل المطلق في مكانه والمقيّد في مكانه[(٣)].

■ وأمّا الجمهور فيقولون بحمل المطلق عليالمقيّد، وذلك لاتحاد الحكم ولو اختلف السبب، وعلى هذا فلا يجزئ إلّا الرقبة المؤمنة حتى في كفارة الظهار[(٤)]، وعضدوا استدلالهم بحديث الرجل «لمّا سأل النبي ﷺ عن إعتاق جاريته عن الرقبة التي عليه، قال لها: أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال: من أنا؟ فقالت: رسول الله، قال: فأعتقها فإنّها مؤمنة»[(٥)]. ووجه الدلالة أنّ النبي ﷺ لم يستفصله عن

---

(١) البحر المحيط ٣/ ٤٣٣.

(٢) انظر المسألة بتمامها في أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص ٢٦١.

(٣) أصول السرخسي ١/ ٢٦٨.

(٤) الأم ٥/ ٢٨٠.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٨٣٦) والرجل هو معاوية بن الحكم السلمي.

سبب الرقبة التي عليه وترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال[1].

(١) انظر نيل الأوطار ٦/ ٢٦٠، المغني ٧/ ٣٥٩.

المبحث الثالث: المشترك ودلالته

تعريف المشترك:

عرّفه العلماء بتعريفات عدّة، منها:

- عرّفه النسفي: (ما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل)[١].
- وعرّفه المحلّي: (هو اللفظ الواحد المتعدّد المعنى الحقيقي)[٢].
- وعرّفه القرافي: (هو اللفظ الموضوع لكلّ واحد من معنيين فأكثر)[٣].
- وعرّفه البزدوي: (كلّ لفظٍ احتمل معنىً من المعاني المختلفة، أو اسماً من الأسماء على اختلاف المعاني على وجهٍ لا يثبت إلّا واحداً من الجملة مراداً به)[٤].
- عرّفه الشوكاني: (اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعاً أولاً من حيث هما كذلك)[٥] وهو تعريف عبدالعزيز البخاري لكن بعبارة (من حيث هما مختلفان)[٦].

نلاحظ أنّ هذه التعريفات متباينة لا تخلوا من اعتراضات أوردها العلماء.

والتعريف المختار: (هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين أو معانٍ مختلفة بأوضاع متعدّدة)[٧].

مثاله: يُوجد في اللغة ألفاظ مشتركة كثيرة، منها:

- لفظ (العين) فإنّه يُطلق على: الباصرة، وعين الشمس، ونبع الماء، والجاسوس، والمال النّاض، والسحاب ينشأ من قِبَل القبلة.

---

(١) شرح المنار ص٣٣٩.
(٢) شرح جمع الجوامع ١/ ٢٩٢.
(٣) تنقيح الفصول ص٢٩.
(٤) أصول البزدوي ١/ ٣٧.
(٥) إرشاد الفحول ص١٩.
(٦) كشف الأسرار للبخاري ١/ ١٣٤.
(٧) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ٢/ ١٣٤.

■ ولفظ (القرء) فإنّه يُطلق على الحيض، ويُطلق على الطهر (وهو الفترة ما بين حيضتين).

■ ولفظ (قضى) فتأتي بمعنى (حتم) ومنه قوله تعالى: ﴿فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ﴾ [الزُّمَر: ٤٢] وتأتي بمعنى (أمر) كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسرَاء: ٢٣] وتأتي بمعنى (أعلمَ) كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الإسرَاء: ٤] وتأتي بمعنى (صنع) ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢].

■ وقد يكون الاشتراك في الأسماء (كالقرء)، أو في الأفعال (كعسعس) بمعنى أقبل وأدبر، أو في بعض حروف المعاني (كعلى) فتأتي بمعنى الإلزام والإيجاب، وبمعنى التعليل، والظرفية والشرطية وغير ذلك.

أسباب الاشتراك:

(١)تلاف القبائل العربية في إطلاق الألفاظ على المعاني، حيث تصطلح قبيلةٌ على إطلاق لفظٍ على معنى، وتصطلح قبيلة أخرى على إطلاق اللفظ نفسه على معنى آخر، وثالثةٌ على معنى ثالث، وهكذا، وقد لا يكون بين المعاني مناسبةٌ ما، فيصير اللفظ موضوعاً لمعنيين فأكثر.

(٢) يكون اللفظ موضوعاً لمعنىً مشترك بين معنيين، فتصلح الكلمة لكلٍ من المعنيين لوجود المعنى الجامع بينهما، وعلى توالي الزمن يغفل الناس هذا المعنى الجامع، فيعدّون الكلمة من قبيل المشترك اللفظي، كالقرء فإنّه اسمٌ لكلّ وقت اعتيد فيه أمرٌ خاص، فللحمى قرء، وللمرأة قرء، وللثريا قرء.

(٣) يكون اللفظ موضوعاً لمعنى، ويُستعمل في معنى آخر على سبيل المجاز، لعلاقة بين المعنيين، ثمّ يُشتهر استعمال هذا المعنى المجازي، فيصير حقيقةً عرفيةً فيه، ويُنقل اللفظ على أنّه حقيقة في المعنيين.

(٤) يُنقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى اصطلاحي، فيكون حقيقة لغوية في الأول وعرفية في الثاني، ثمّ يُنقل إلينا اللفظ على أنّ له معنيين حقيقيين، فيكون مشتركاً بينهما[١].

---

(١) كشف الأسرار للبخاري ٣٩/١.

استعمال المشترك اللفظي في كلّ معانيه (عموم المشترك):

▪ اتفق العلماء على أنّه إذا كان لكلمةٍ معنيان أو أكثر، وكان هناك قرينة تدلّ على إرادة أحد المعنيين صُرف اللفظ إلى أحد معانيه، لكن قد يكون الخلاف بين العلماء في القرينة الصارفة فيترتب عليه الاختلاف بالمعنى المراد.

▪ ووقع الخلاف بين العلماء فيما لو لم يكن هناك قرينة تعيّن المعنى المراد من المشترك، بحيث يتمّ ترجيح معنى على آخر، فهل يصح آنئذٍ أن يُراد بالمشترك كلّ واحدٍ من معانيه بحيث يكون الحكم المتعلّق ثابتاً للجميع أو لا يصحّ ذلك أو يجب التوقف حتى يقوم الدليل المعيّن لأحدها(١).

▪ للعلماء في هذه المسألة أقوال ثلاثة:

القول الأول: يجوز أن يُراد بالمشترك جميعُ معانيه، في النفي أو الإثبات، شريطة ألّا يمتنع الجمع بين المعاني، كأن تكون متضادة (مثل الحيض والطهر في القرء مثلاً) فإنّه لا يمكن الجمع بينها، فعندها لا يصحّ الجمع، والقول بعموم المشترك، قول الشافعي رحمه الله، والباقلاني وأكثر الشافعية، ووافقهم من المعتزلة الجبائي والقاضي عبدالجبار(٢).

أدلّة القول الأول:

١) إنّ اللفظ استوت نسبته إلى كلّ المسمّيات، فليس تعيّن البعض منها بأولى من البعض الآخر، فيُحمل على الجميع احتياطاً.

٢) وقوع ذلك فعلياً، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحجّ: ١٨] فقد أُريد بالسجود وهو لفظٌ واحد معنيان

---

(١) انظر هذه المسألة بتمامها في أثر الاختلاف في القواعد الفقهية باختلاف الفقهاء ص٢٣٠.

(٢) الإحكام للآمدي ٢/ ٣٥٢، والقاضي عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهمذاني، قاض أصولي، شيخ المعتزلة في عصره، ولقّب بقاضي القضاة، مات بالري ٤١٥هـ، من آثاره (تنزيه القرآن عن المطاعن) و(المجموع في المحيط بالتكليف) و(المغني في أبواب التوحيد والعدل)، انظر الأعلام ٣/ ٢٧٣ وتاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

مختلفان، فالأول: وضع الجبهة على الأرض، كما في سجود بني آدم، والثاني: الخشوع والخضوع والانقياد كسجود الأشياء المذكورة، والدليل على أنّ المراد من سجود الناس وضع الجبهة على الأرض، ذكرُ كثيرٍ منهم ممّن حقّ عليهم العذاب، وهم لا يسجدون بوضع جباههم، وهم مع ذلك وُصفوا بالسجود، فدلّ على أنّ المراد بسجودهم الخضوع والانقياد.

لكن نوقشوا في هذا الاستدلال: بأنّ السجود في الآية الكريمة معناه الخشوع والانقياد، سواءٌ أكان قهرياً أم اختيارياً، وهذا كما يتحقّق في الناس يتحقّق في غيرهم.

وأجاب المستدلون: بأنّه إن كان المراد بالانقياد امتثال أوامر التكاليف ونواهيها فهو لا يصحّ في غير المكلّفين، وإن أريد امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الإطاعة، فشموله لجميع الناس ظاهر، فلا بدّ أن يكون في كثيرٍ من الناس بمعنى آخر يخصّهم كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف[1].

القول الثاني: لا يجوز أن يُراد بالمشترك إلّا أحد معانيه، سواءٌ أكان في النفي أو الإثبات، وهذا مذهب معظم الحنفيّة، وبعض الشافعية كالجويني، وجماعة من المعتزلة كأبي هاشم الجبائي[2].

أدلّة القول الثاني:

(١) إنّ المشترك لم يوضع لمعانيه بوضعٍ واحد، بل وُضع لكلّ واحدٍ من معانيه بوضعٍ خاص فإرادة الجميع مخالفٌ للوضع العربي في اللغة، ومخالفة الوضع اللغوي لا تجوز لما يلزم عنه من الجمع بين المتنافيين، إذ كلّ واحدٍ من المعاني مثلاً يكون مراداً وغير مرادٍ بآنٍ واحد.

(٢) وكذلك فإنّ المشترك صالحٌ لاتخاذ معانٍ على البدل، ولم يُوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها، فادّعاء إشعاره بالجميع بعيدٌ عن التحصيل، فاللفظ بمنزلة

---

(١) التلويح على التوضيح ١/ ٦٩.

(٢) أبو هاشم، عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي، ابن أبي علي الجبائي، من أئمة المعتزلة الكبار، ونسبت (البهشمية) إليه، توفي ٣٢١هـ، ومن آثاره (الشامل) في الفقه، و(العدّة) في أصول الفقه، انظر الأعلام ٤/ ٧.

الكسوة للمعاني لا يجوز أن يكتسيها شخصان كلّ واحدٍ بكمالها في زمنٍ واحد، فكذا لا يجوز أن يدلّ اللفظ الواحد على أحد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه، ويدلّ على المفهوم الآخر كذلك أيضاً في ذلك الزمان(١).

القول الثالث: يجوز أن يراد بالمشترك كلّ واحدٍ من معانيه في النفي دون الإثبات، وهو مذهبٌ لبعض فقهاء الحنفيّة(٢)، ومثّلوا له في النفي، لو حلف ألّا يكلّم موالي فلان، دخل فيه المولى الأعلى والأسفل (لأنّ لفظ المولى مشترك بين المعتِق والمعتَق) وهو في مقام النفي، فعلى هذا لا يكلّم المولى بمعنييه، فلو كلّم أحدهما حنث في يمينه، لأنّ المشترك في النفي يعمّ(٣)، وأمّا في الإثبات فلا يعم، **مثاله**: لو أوصى لمواليه وله مولى معتِق ومولى معتَق، ولا مرجّح فلا تنفذ الوصية، فالمشترك المثبت الذي انسدّ فيه باب الترجيح من أنواع المجمل عند الحنفيّة، وقد سبق بيان المسألة في بحث المجمل.

الترجيح: الراجح هو القول الأول، فيجوز أن يُحمل المشترك على كلّ معانيه، إذ لا يوجد مانعٌ شرعيٌ أو عقلي في استعمال المشترك اللفظي في جميع معانيه في وقتٍ واحد، ما لم تكن هذه المعاني متضادة فيما بينها، كالقرء (للحيض وللطهر) فهما متضادان فلا يمكن أن يكون المشترك مراداً لهما، وأمّا لفظ (النكاح) وإن كان مشتركاً بين (العقد والجماع) فلا مانع من إرادتهما معاً كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٠] ومثله لفظ (الملامسة) مشترك بين (اللمس باليد والمعاشرة الجنسية) فلا مانع من إرادتهما معاً في قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النِّسَاء: ٤٣].

مسألة تطبيقية على الخلاف في استعمال المشترك بمعانيه:

تخيير ولي المقتول بين القصاص والدية(٤)

---

(١) كشف الأسرار للبخاري ١/ ٤٠.
(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ٢/ ١٤٥.
(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ٢/ ١٤٦.
(٤) انظر المسألة بتمامها في أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص ٢٣٤.

لو قتل إنسانٌ آخر عمداً فاتفق الجميع على القصاص عملاً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البَقَرَة: ١٧٨] ولكن اختلفوا هل يُخيّر ولي الدم بين القصاص وقبوله الدية؟ اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

■ ذهب الجمهور[١] إلى التخيير، وحجتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: ٣٣] والسلطان محتملٌ للقصاص والدية، فيُحمل المشترك على معنييه، كما قال الشافعي[٢]، وعضدوا ذلك بقوله ﷺ: «من قُتل له قتيل فأهله بخير النظرين إمّا يودى وإمّا يُقاد»[٣].

■ وذهب الحنفية[٤] ومالك في المشهور عنه[٥] إلى عدم التخيير بين القصاص والدية، بل أوجبوا القصاص، ولا يُعدل عن القصاص إلى الدية إلّا برضا الجاني، لأنّه لا عموم للمشترك عندهم، وحجتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البَقَرَة: ١٧٨] فلقد ذكر القصاص فقط ولم يذكر الدية، فدل على أنّه وحده الواجب.

(١) المغني ٧/ ٧٥٢، بداية المجتهد ٢/ ٤٠٢.
(٢) الأم ٦/ ١٠.
(٣) متفق عليه: البخاري في الديات (٦٣٧٢) ومسلم في الحج (٢٤١٤) عن أبي هريرة.
(٤) الهداية ٨/ ٢٤٧.
(٥) تفسير القرطبي ٢/ ٢٥٣.

المبحث الرابع: الأمر والنهي

تعريف الأمر:

لغة: نقيض النهي[(١)]، وهو المنع، وقيل: لفظ وضع لطلب الفعل على أيّ جهةٍ كان.

واصطلاحاً: عرّفه العلماء بتعريفات متقاربة، منها:

- (قولٌ يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل) عرّفه أبو الحسين البصري[(٢)].
- (استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعلاء) وهو تعريف أكثر الأصوليين كابن قدامة[(٣)].
- (اللفظ الدّال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء) وهو تعريف ابن الحاجب[(٤)].

القول الراجح: (اللفظ الدّال على طلب الفعل طلباً جازماً على جهة الاستعلاء)[(٥)].

وقيد (على جهة الاستعلاء): يخرج منه الأمر الصادر على جهة الالتماس وهو من مساوٍ، ولا على جهة الدعاء وهو من الأدنى إلى الأعلى.

صيغ الأمر:

(١) لفظ (افعل) هو الأصل في صيغة الأمر، باعتبار الوضع اللغوي، وباعتبار الاستعمال، ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣]، وأمّا باقي الصيغ فهي باعتبار الاستعمال.

---

(١) لسان العرب ٤/ ٢٦.
(٢) المعتمد ١/ ٤٩.
(٣) روضة الناظر ٢/ ٥٩٤.
(٤) شرح العضد ٢/ ٧٧.
(٥) المناهج الأصولية ص ٥٤٩.

(٢) الفعل المضارع المقترن بلام الأمر، ومثاله: قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطلاق: ٧].

(٣) اسم فعل الأمر، ومثاله: قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

(٤) المصدر المجعول جزاء الشرط بالفاء، ومثاله: قوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]

(٥) صيغة الإغراء، ومثاله: قوله ﷺ (القصد القصد تبلغوا)[١].

(٦) صيغة الخبر، ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

(٧) مشتقات لفظ الأمر، ومثاله: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

استعمالات صيغة الأمر:

ذكر العلماء أوجهاً كثيرةً لاستعمالات صيغة الأمر، أوصلها المحلّي إلى ستٍ وعشرين، والغزالي إلى خمس عشرة، ولا يخفى التكلّف والتمحّل لزيادة العدد، إذ المعاني متقاربة، قال الغزالي: «وهذه الأوجه عدّها الأصوليون شغفاً منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل، فإنّ قوله: كل مّما يليك داخلٌ في الندب، والآداب مندوبٌ إليها»[٢]، ومنها:

١ـ الوجوب: كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٨٣].

٢ـ الندب: كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] عند من قال بالندب.

٣ـ الإباحة: كقوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [المؤمنون: ٥١].

٤ـ التهديد: كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٦٣) عن أبي هريرة.

(٢) المستصفى ٤١٩/١، وانظر الإحكام للآمدي ٩/٢.

٥ـ التعجيز: كقوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾﴾ [الإسراء: ٥٠].

٦ـ الإهانة: كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدّخان: ٤٩].

٧ـ الدعاء: كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٨٩].

٨ـ الاعتبار: كقوله تعالى: ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩].

٩ـ التعجب: كقوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الفرقان: ٩].

١٠ـ التسوية: كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطّور: ١٦].

المعنى الحقيقي لصيغة الأمر:

■ اتفق الأصوليون على أنّ استعمال صيغة الأمر فيما عدا الطلب والتهديد والإباحة مجاز.

■ واختلفوا في دلالة هذه الثلاثة (الطلب، التهديد، الإباحة) على ثلاثة أقوال:

(١) مشتركة بين الثلاثة اشتراكاً لفظياً.

(٢) حقيقة في الإباحة، مجازٌ فيما سواها.

(٣) حقيقة في الطلب، ومجاز فيما سواها، وهذا هو الراجح[١].

دلالة صيغة (افعل) على الأمر قطعاً أم ظناً: للعلماء قولان في هذه المسألة:

القول الأول: تدلّ على الأمر قطعاً، وهو قول الجمهور، ومن أقوالهم:

■ قال الغزالي: «المختار أنّ مقتضى الأمر في اللسان طلبٌ جازم إلّا أن تغيّره قرينة، وقد فهمنا ذلك على الضرورة من فرق العرب بين قولهم: افعل، ولا تفعل، وتسميتهم أحدهما أمراً والآخر نهياً، وإنكار ذلك خلاف ما عليه أهل اللغة قاطبة»[٢].

■ واستدلّ ابن قدامة بإجماع أهل اللغة فقال: «وأمّا الدليل على أنّ هذه صيغة الأمر، فاتفاق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً»[٣].

---

(١) وهذا ما رجّحه الآمدي في الإحكام ٢/٩.

(٢) المنخول ص ١٠١.

(٣) روضة الناظر ٢/٥٩٦.

القول الثاني: تدلّ على الأمر ظناً، وهو قول بعض المعتزلة، فهم يرون أنّ الصيغة بمجردها لا تدلّ على الأمر فلا تكون أمراً بإرادة الآمر له، وبعض الأشاعرة يرون بأنّ الأمر لا صيغة له، ودليلهم على ظنيّة دلالته ورود الاحتمالات على دلالة الصيغة، فلا تفيد القطع مع ورود الاحتمالات عليها.

الترجيح: الراجح الأول، فصيغة (افعل) تدلّ على الأمر قطعاً، ولا يُلتفت مطلقاً إلى القول الثاني، وإنّ مجرّد ورود الاحتمال الذي لا يستند إلى دليل لا يقدح في القطعية.

مسألة: دلالة الأمر على الوجوب

حيثما وردت صيغة الأمر من الشارع فلها إحدى ثلاث حالات:

(الأولى) أن تقترن الصيغة بما يدلّ على الوجوب، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ﴾ [النساء: ٢] فإنّ تسميته خبيثاً يدلّ على وجوب إيتائه لصاحبه، وهذه قرينة لفظية تدلّ على الوجوب، ومثل ذلك لو ذُكر الأمر مقترناً بذكر عقابٍ على الترك.

(الثانية) أن تقترن الصيغة بما يدلّ على أنّ الطلب غير جازم، ومثاله قوله ﷺ: (صلوا قبل المغرب ركعتين) ثمّ قال: (لمن شاء)[1].

(الثالثة) أن لا تكون هناك أيّ قرينةٍ لا حاليةٍ ولا مقاليّة، تدلّ على الجزم ولا على عدمه، وغالباً ما يكون ذلك بعد عصر التشريع، لغياب قرينة الحال أو عدم نقلها، وهذا هو الأمر المطلق، فهل يدلّ بمجرده على الوجوب ؟ للعلماء في هذه المسألة عدّة أقوال:

القول الأول: أنّ الأمر يدلّ على الوجوب من قبيل الحقيقة، فلا ينصرف إلى غيره إلّا بقرينة، وهو قول الجمهور، من الفقهاء والمتكلمين، ونسبه الآمدي إلى الشافعي والفقهاء وأبي الحسين البصري وأحد قولي الجبائي[2]، ومذهب الأشعري[3].

---

(١) أخرجه البخاري (١١٨٣) عن عبدالله المزني.

(٢) الإحكام ٢/ ١٠.

(٣) منهاج البيضاوي مع نهاية السول ١/ ٢٥٧.

القول الثاني: أنّ الأمر حقيقة في الندب لا الوجوب، فلا ينصرف إليه إلّا بقرينة، نُقل هذا عن الشافعي أيضاً، وهو مذهب أبي هاشم من المعتزلة، وبعض الفقهاء والمتكلمين[١].

القول الثالث: أنّه من قبيل المشترك اللفظي بين الوجوب والندب والإباحة، فلا بدّ من قرينة لترجيح أحدها، وهو منقول أيضاً عن الشافعي في رواية عنه[٢].

القول الرابع: أنّه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب: أي ترجيح الفعل على الترك، ونُسب هذا القول إلى الماتريدي ومشايخ سمرقند من الحنفية[٣].

القول الخامس: أنّه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب، لكن بمعنى الإذن برفع الحرج عن الفعل، فهو حقيقة على الطلب أيضاً.

القول السادس: التوقف حتى يقوم ما يدلّ على المراد منه، وسمّي هؤلاء (الواقفية) ونسب القول هذا إلى الأشعري والباقلاني[٤]، وغيرهم من المتكلّمين، وقال به الغزالي في أحد قوليه[٥]، وهؤلاء يرون أنّ الأمر ما دام يُستعمل في معانٍ كثيرة، بعضها على الحقيقة وبعضها على المجاز اتفاقاً، فعند الإطلاق يكون محتملاً للكثير من المعاني، وبسبب هذا الاحتمال يتوقفون حتى يأتي البيان[٦].

الترجيح: الراجح في هذه المسألة (القول الأول) فإنّ الأمر المطلق يدلّ على الوجوب قطعاً لا ظناً، ولو وجدت قرينة ازداد يقيناً، وأصحاب هذا القول لهم مسلكان في إثباته:

---

(١) الإحكام ٢/ ١٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٩١.

(٤) نسبه إليهم الآمدي في الإحكام ٢/ ١٠.

(٥) فقد صرّح بالمنخول بالوجوب كما ذكرت، وجاء في المستصفى التوقف في تعيين الموضوع له الأمر حقيقة، انظر المستصفى ٢/ ٢ والإسنوي على المنهاج ١/ ٢٥٩.

(٦) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ٢/ ٢٤٢.

الأول: موقف أهل اللغة واستعمالات السلف.

الثاني: استقراء دلالة الأمر من النصوص.

المسلك الأول:

■ **موقف أهل اللغة**: إنّ أهل اللغة اتفقوا أنّ الأمر في اللغة للطلب الجازم، فهم متفقون على ذمّ من يخالف الأمر، قال أحمد بن فارس: «فإن قال قائل: فما حال الأمر في وجوبه وعدم وجوبه ؟ قيل له: أمّا العرب فليس يُحفظ عنهم في ذلك شيء، غير أنّ العادة جارية بأنّ من أمر خادمه بسقيه ماءً فلم يفعل، أنّ خادمه عاصٍ، وأنّ الأمر معصي»[1].

■ **فهم السلف للأمر**: فقد شاع واستفاض استدلالهم بصيغة الأمر في الوجوب، دلّ على ذلك مآخذهم للأحكام الكثيرة، وعدم وجود المنازع والمخالف في ذلك.

المسلك الثاني: استقراء دلالة الأمر من النصوص الشرعية، فمن ذلك:

(١) القرآن الكريم:

■ قوله تعالى في قصة آدم عليه السلام مع إبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢] فإذا ثبت الذم والتوبيخ على ترك المأمور، ثبت أنّ الأمر للوجوب، ولو لم يكن الأمر دالّاً على الوجوب لما استحق إبليس الذمّ على تركه، ولكان من حقّ إبليس أن يقول: إنّك ما ألزمتني بالسجود، فلمَ تعاقبني على تركه ؟

■ قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] فرتب العقوبة على تلك الجناية، وهي مخالفة أمره، ولا تترتب العقوبة إلّا إذا كان الأمر للوجوب، فلا يستحق العقاب إلّا على ترك المأمور به على سبيل الوجوب.

■ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [المرسلات: ٤٨-٤٩] دلّت الآية على ذمّ وتهديد أولئك الذين لا يركعون إذا أمروا

---

(١) الصاحبي لابن فارس ص١٥٤.

بالركوع، ولو لم يكن أمرهم به على سبيل الوجوب لما استحقوا التهديد بالويل، والوعيد على تركه.

■ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦] جاء النص بصيغة النكرة في سياق النفي ويفيد العموم، فلا ينبغي لكل مؤمنٍ وكلّ مؤمنةٍ أن يكون لهم الخيرة من كلّ ما أمروا به، وقد عبّر النص القرآني عن المخالفة للأمر بالعصيان الذي يترتب عليه الضلال المبين، ولا يكون ذلك إلّا على ترك واجب.

(٢) السنّة المطهّرة:

■ قوله ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كلّ صلاة)[١] فدلّ النصّ على أنّ الأمر للوجوب، فلو كان الأمر للوجوب لوجب فعله ولو كان فيه مشقة، ولكنّه لا يريد أن يشق على أمته فلم يأمرهم به، ولا مشقة فيما لو أمرهم به على سبيل الندب.

■ وفي حديث بريرة[٢] عندما قال لها رسول الله ﷺ: «لو راجعتِه، قالت يا رسول الله تأمرني، قال: إنّما أنا أشفع، قالت: لا حاجة لي فيه»[٣] فدلّ الحديث على أنّ بريرة فهمت أنّ أمره ﷺ للوجوب، فبيّن لها أنّه لم يأمرها إنّما هو من قبيل الشفاعة الحسنة، فلو كان أمراً فلا سبيل لها إلّا الالتزام به.

مسألة: دلالة الأمر بالشيء بعد النهي عنه

ومثاله: قوله تعالى فيما جاء ببيان صلاة الجمعة: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجُمُعَة: ٩] ثمّ جاء بعدها: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجُمُعَة: ١٠] فهل الأمر ههنا للوجوب؟

(١) أخرجه البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢) عن أبي هريرة.

(٢) مولاة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها، وكان اسم زوجها (مغيث) وكان مولىً أيضاً، فلما أعتقتها عائشة خيّرها رسول الله ﷺ فاختارت فراقه، انظر أسد الغابة ٥/ ٢٢٩.

(٣) أخرجه البخاري (٥٢٨٣) عن ابن عباس.

للعلماء في هذه المسألة أربعة مذاهب:

(الأول) أنّ الأمر يفيد ههنا الإباحة، لأنّه وإن كان في الأصل قد وقع للوجوب لغةً، لكنّ وروده بعد الحظر يُعتبر قرينةً صارفةً عن الوجوب إلى الإباحة، إلّا إذا وُجد ما يدلّ على الوجوب، بدليل الاستعمال بمعنى الإباحة غالباً، فكان ذلك عرفاً للمشرّع في الاستعمال، والحقيقة العرفية الشرعية مقدّمة، وهو مروي عن الشافعي وعددٍ من أصحابه[١]، وهو قول أكثر الفقهاء[٢]، ورجّحه ابن الحاجب[٣].

(الثاني) يفيد الوجوب، لأنّ الأدلّة التي أفادت أنّه وُضع للوجوب عامة، لم تفرّق بين الأوامر المطلقة الصادرة عن المشرّع ابتداءً، والأوامر الواردة بعد الحظر، إذ الأمر المجرّد عن القرائن يدلّ على الوجوب، فالوجوب هو الأصل، ومجيء الأمر بعد الحظر لا يصلح قرينةً على صرفه عن إفادة الوجوب إلى غيره، فوروده بعد الحرمة لا يعارض ما ثبت له من الوجوب، وقد ورد في الاستعمال ما يدلّ على ذلك كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] وهو قول ابن حزم وعامة متأخري الحنفية، بل عزاه عبدالعزيز البخاري إلى كلّ القائلين بالوجوب قبل الحظر[٤]، ورجّحه الشيرازي والرازي والبيضاوي والإسنوي، وعزاه الآمدي إلى المعتزلة[٥].

(الثالث) القول بالوقف حتى يرد البيان، وهناك تفصيل عند العلماء فيمن ذهب إلى هذا القول فيما كان المنع لعلةٍ أو لغير علّة، ومن أشهر من ذهب إلى هذا القول الجويني والغزالي[٦].

(الرابع) يفيد رفع الحظر، فيعود الأمر إلى ما كان عليه قبل النهي، من وجوبٍ أو ندبٍ أو إباحة، وهذا ما اختاره ابن الهمام[٧].

---

(١) نهاية السول ١/ ٢٦٨.
(٢) الإحكام ٢/ ٢٦.
(٣) شرح العضد ٢/ ٩١.
(٤) كشف الأسرار ١/ ١٢٠.
(٥) الإحكام ٢/ ٢٦٠.
(٦) المستصفى ١/ ٤٣٥.
(٧) التقرير والتحبير ١/ ٣٠٨.

الترجيح: القول الرابع هو الراجح، وهو ما يدلّ عليه الاستقراء، وسأبين أمثلة لذلك:

■ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ۚ﴾ [المائدة: ٢] فالاصطياد مباح في الحلّ، ثمّ منع في حالة الإحرام، ثمّ زال المنع بالأمر به، فعاد الحكم إلى الإباحة، ولم يقل أحد بوجوب الاصطياد بعد الحلّ.

■ قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنّها تذكركم الآخرة»[1] فزيارة القبور بالأصل مستحبة، لكنّه نهى عنها ﷺ لحكمة الابتعاد عن بعض أفعال الجاهلية، ثمّ لمّا استقرت أحكام الشريعة وزال المحظور، أمر ﷺ بالزيارة مرةً أخرى، فعاد الحكم إلى الاستحباب والندب كما كان.

■ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] فقتال المشركين واجب، ثمّ جاء المنع عنه في الأشهر الحرم، ثمّ جاء الأمر به بعد انصرامها، فعاد الحكم إلى الوجوب كما كان قبل المنع.

إفادة الأمر بالشيء بعد النهي عنه: أرى أنّ دلالة الأمر على ما كان عليه قبل المنع قطعية، دلّ على ذلك الاستقراء، وقرائن الأحوال، وأقوال الفقهاء في هذه المسائل، وإن كان خالف في هذه المسألة كثيرون، لكن لم تقم مخالفتهم على دليل مؤثّرٍ برأيي.

مسألة: هل الأمر بالفعل يقتضي تكرار المأمور به؟

صيغة الأمر المطلق تفيد طلب الفعل وإيجاده في المستقبل (بعد زمن التكلم)، فهل تدلّ على تكرار المأمور به بوضعها اللغوي، أو لاتقتضي ذلك؟

■ اتفقوا على أنّ الأمر إذا عُلّق بشرط أو صفة أو سبب، فإنّ الفعل يتكرّر بتكرّر ما ذُكر، فإذا عُلّق بشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ۚ﴾ [المائدة: ٦] أو صفة كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] أو بسببٍ كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] فهنا يفيد التكرار.

---

(١) أخرجه بتمامه أحمد (١٢٣٦) عن علي، وأخرجه مسلم (٩٧٧) عن بريدة الأسلمي دون قوله: «فإنها تذكركم بالآخرة».

■ إذا اقترن الأمر بما يفيد المرّة فهو لها ولا يقبل التكرار، كتفسيره ﷺ لأمره بالحجّ بقوله: «الحج مرة واحدة فمن زاد فهو تطوع»(١).

■ يجب الامتثال كلّما تكرّر الأمر، فكلّما وقع الأمر بنفس المأمور وجب التكرار.

■ وأمّا مطلق الأمر الذي لم يقترن به ما يدلّ على المرّة أو التكرار فماذا يقتضي؟

في هذه المسألة خلاف على أقوال:

الأول: الأمر يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر، إلّا إذا قام دليلٌ يمنع من ذلك، واختار هذا القول أبو إسحق الأسفراييني، وعبدالقاهر البغدادي، وغيرهم(٢)، وحجتهم جواز الاستثناء من الأمر، فلو دلّ على المرّة لما جاز الاستثناء(٣).

الثاني: لا يوجب التكرار ولكن يحتمله، ونسب هذا القول إلى الشافعي، واختاره الآمدي(٤)، وحجتهم أنّه لو قال لامرأته: أنت طالق، لم يقع سوى واحدة، مع احتمال اللفظ للثلاث، ومثّلوا لذلك بقوله ﷺ: «يا أيّها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجلٌ أكلّ عامٍ يا رسول الله؟ فسكت، حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم»(٥) ووجه الاستدلال: أنّ السائل لو لم يفهم احتمال التكرار، لما كان لسؤاله معنى، ولكان في سؤاله ملوماً.

الثالث: لا يوجب التكرار ولا يحتمله، وهو قول المحققين من الشافعية، وأكثر الحنفية، وقول الفقهاء، واختيار أبي الحسين البصري(٦).

---

(١) أخرجه أحمد (٢٣٠٤)، والدارمي (١٧٨٨) عن ابن عباس.
(٢) جمع الجوامع ١/ ٢٩٥.
(٣) انظر أثر الاختلاف في القواعد الأصولية باختلاف الفقهاء ص ٣١٧.
(٤) الإحكام ٢/ ١٥.
(٥) أخرجه مسلم (١٣٣٧) عن أبي هريرة.
(٦) انظر أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص٣١٩.

الرابع: التوقف، إمّا جعل الأمر من قبيل الاشتراك بينهما، فلا يُحمل على أحدهما إلّا بقرينة، أو أنّه موضوعٌ لأحدهما ولا نعرفه، فلا بدّ من البيان، واختاره الجويني، ولهذا قالوا يُستحسن أن يُستفصل الآمر، لأنّ الأمر محتملٌ لهما على السواء[(١)].

الترجيح: إنّ الأمر يدلّ على المرّة يقيناً، من قبيل الضرورة، لأنّها أقلّ ما يقع به الأمر، وإلّا لكان الكلام والأمر لغواً، فلو حلف حالفٌ على فعل شيء برّ بمرّةٍ واحدة، وهذا ما نصّ عليه الشافعي في رسالته[(٢)] فقال عند قوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] أقلّ ما يقع عليه الغسل مرّة، واحتمل أكثر من ذلك، فالحمل على المرّة من لوازم الامتثال، فإذا وجدت قرينة التكرار حمل على التكرار، فمطلق الأمر يحتمل التكرار لفظاً، فيُحمل عليه بوجود القرينة لا من مجرّد الصيغة، أي الراجح القول الثاني.

مسألة تطبيقية على دلالة الأمر للتكرار أو المرّة:

الصلاة بتيمم واحد عدداً من الفرائض[(٣)]

شرع الإسلام التيمم عند فقد الماء، قال تعالى: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا﴾ [المائدة: ٦] لكن وقع الخلاف بين العلماء فيما يصليه المتيمم بتيمم واحد على أقوال:

■ ذهب الشافعية[(٤)] والمالكية[(٥)] إلى أنّ المتيمم لا يصلي إلا فريضة واحدة، وله أن يصلي ما شاء من النوافل، ودليلهم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] فالآية واضحة في تكرار الوضوء والتيمم لكل فريضة وذلك بتعليق الحكم بالشرط، لكنّ الأمر

---

(١) الإحكام ٢/ ١٥، كشف الأسرار للبخاري ١/ ١٢٣.

(٢) الرسالة للشافعي ص ٢٩.

(٣) انظر المسألة بتمامها في أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص ٣٢٠.

(٤) الأم ١/ ٦٤.

(٥) بداية المجتهد ١/ ٧٢.

بتكرار الوضوء قد نُسخ بالسنة التي أخرجت المتوضأ ما لم يحدث، فبقي التكرار في التيمم قائماً.

▪ وذهب الحنفية[١] إلى أنّ المتيمم يصلي بتيمّمه ما شاء من الفرائض والنوافل، ولا ينقض التيمم إلّا ما ينقض الوضوء أو برؤية الماء، وحجتهم أنّ الأمر لا يقتضي التكرار، وكذلك الوضوء لا يجب لكلّ فريضة.

وذهب الحنابلة[٢] إلى أنّه يصلي بتيمّمه فرض الوقت وما شاء من الفرائض الفوائت وما شاء من النوافل، ولا يصلي بالتيمم فريضتين في وقتين.

مسألة: هل صيغة الأمر المطلق تقتضي الفور أو التراخي؟

للعلماء فيها ثلاثة أقوال:

الأول: يدلّ على الفور، وهو قول من قال بأنّ الأمر المطلق يفيد التكرار، فالقول بالتكرار يفيد الفورية لاستغراق الأوقات، ومنها الوقت الأول عقيب التكليف، وهو ظاهر مذهب الحنابلة، وقول الكرخي من الحنفية[٣].

الثاني: لا دلالة له على فورٍ ولا تراخ، وإن كان الأفضل المسارعة إلى الأداء، وهو قول جمهور الأصوليين من الحنفية والشافعية والمالكية، واختاره أكثر المحققين[٤].

الثالث: التوقف، حتى يأتي البيان، كما قالوا في المسألة السابقة، وهو اختيار الجويني.

الترجيح: كما قلنا في المسألة السابقة إنّ الأمر يدلّ على مجرّد الطلب، فلا علاقة له بالمرّة والتكرار ولا بزمن الامتثال إلّا بالقرائن، لأنّ الفور والتراخي أمران زائدان عن حقيقة صيغة الأمر المطلق لغةً، فلو اقترن الأمر بوقت ضيّق يفوت الأداء

---

(١) اللباب في شرح الكتاب ١/ ٣٣.
(٢) المغني ١/ ٢٦٢.
(٣) شرح المنار لابن ملك ١/ ٢٢٢.
(٤) إرشاد الفحول ص٩٩.

بفواته لأنّه لا يسع غيره، كصيام رمضان دلّ على الفورية، وقد تكون دلالة الحال تقتضي الفورية، كالأمر بإنقاذ غريق أو إطفاء حريق، لكن المبادرة إلى الامتثال مندوبٌ إليها، فقد جعلها الشارع سبب المغفرة، وجاءت النصوص العامة بهذا كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٣] وقوله: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [البَقَرَة: ١٤٨].

مسألة تطبيقية على دلالة الأمر للفور أو التراخي:

المبادرة إلى أداء الزكاة[١]

من ملك نصاب الزكاة وحال عليه الحول وتمكن من إخراج الزكاة، فهل يجب عليه إخراجها على الفور بحيث لا يجوز تأخيرها؟ اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

■ ذهب الحنابلة إلى إخراجها على الفور، وحجتهم أنّ الأمر يقتضي الفورية، قال ابن قدامة: «ولنا أنّ الأمر المطلق يقتضي الفور على ما يُذكر في موضعه، ولذلك يستحق المؤخر للامتثال للعقاب»[٢] وإلى مثله ذهب مالك في أصل المذهب[٣].

■ وأما الشافعية فيرونها واجبةً على الفور، لا لأنّ الأمر يقتضي ذلك، بل لأنّ حاجة المستحقين ناجزة، ولأنّه حقٌّ لزمه وقدر على أدائه[٤].

■ وأما الحنفية فلهم في المسألة ثلاثة أقوال:

(١) له التأخير ولا يأثم بذلك، لأنّ مطلق الأمر لا يقتضي الفور، وهو قول محمد بن الحسن[٥].

---

(١) انظر المسألة بتمامها في أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص ٣٢٦.
(٢) المغني ٢/ ٦٨٤.
(٣) حاشية الدسوقي ١/ ٣٠٥.
(٤) مغني المحتاج ١/ ٤١٣.
(٥) بدائع الصنائع ٢/ ٣.

(٢) تجب على الفور، لاقتضاء الأمر للفور، كما في مذهب الحنابلة، وهو قول أبي الحسن الكرخي.

(٣) تجب على الفور، لا لأنّ الأمر المطلق يقتضي الفورية، بل لوجود قرينة الفور، وهي دفع حاجة الفقير وهي معجلة، فلولا الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب وهو القول المختار عندهم[١].

تعريف النهي:

لغةً: ضد الأمر، وسمّي العقل نهية، لأنّه يمنع صاحبه عمّا يخالف الصواب[٢].

واصطلاحاً: عُرّف بتعريقاتٍ عديدة، منها:

- الدعاء إلى الكف[٣].
- طلب مقتضى الامتناع عن الإيجاد على أبلغ الوجوه[٤].
- طلب الكف عن الفعل على جهة الاستعلاء[٥].
- (القول الإنشائي الدّال على طلب الكف على جهة الاستعلاء)[٦].

والتعريف الراجح: (اللفظ الدّال على طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً على جهة الاستعلاء)[٧].

صيغ النهي:

(١) الفعل المضارع المقرون بلا الناهية: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسرَاء: ٣٢] وهي الصيغة الأصلية في النهي عند أهل اللغة والأصول.

---

(١) فتح القدير لابن الهمام ١/ ٤٨٢.
(٢) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص٢٦٧.
(٣) الكافية في الجدل ص٣٣.
(٤) أصول السرخسي ١/ ٧٩.
(٥) تيسير التحرير ١/ ٣٧٤.
(٦) إرشاد الفحول ص ١٠٩، شرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ١٩٤.
(٧) المناهج الأصولية ص ٥٥٨.

(٢) صيغة الأمر الدّالة على الكف: كقوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ﴾ [الحجّ: ٣٠].

(٣) مادة (نهى) وما يتصرّف عنها: كقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النّحل: ٩٠].

(٤) الجملة الخبرية التي تدلّ على النهي بصيغة التحريم: كقوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ [النّساء: ٢٣] أو نفي الحل: كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ [النّساء: ١٩].

(٥) اقتران الفعل بالوعيد عليه: كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾﴾ [الماعون: ٤-٥].

(٦) الاستفهام الإنكاري: كقوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يُونس: ٩٩].

استعمالات صيغة النهي: كما أنّ للأمر معاني مجازية فكذلك النهي، فمن هذه المعاني:

(١) التحريم: ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النّساء: ٢٢]

(٢) الكراهة: ومثاله قوله ﷺ: (لا تصلّوا في مبارك الإبل)[١].

(٣) الدعاء: ومثاله قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عِمرَان: ٨].

(٤) الإرشاد: ومثاله قوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

(٥) التحقير: ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [طه: ١٣١].

(٦) التهديد: كقول السيد لعبده: لا تطع أمري، وهناك معانٍ أخرى ذكرها العلماء في كتبهم[٢].

---

(١) أخرجه أحمد (١٨٥٣٨)، وأبو داود (١٨٤) عن البراء بن عازب.

(٢) انظر الإحكام للآمدي ٢/ ٣٢، إرشاد الفحول ص ١٠٩.

دلالة النهي على هذه المعاني:

▪ اتفق العلماء على أنّ استعمال صيغة النهي فيما عدا التحريم والكراهة هو من قبيل المجاز، فلا يصح أن تنصرف إليه إلّا بقرينة.

▪ واتفقوا على أنّ استعمالها في طلب الترك واقتضائه هو من قبيل الحقيقة التي لا تحتاج في دلالتها على مدلولها إلى قرينة.

▪ واختلفوا هل هي حقيقة في التحريم أو الكراهة أو فيهما، على أقوال:

(الأول) حقيقة في التحريم دون الكراهة، ولا يدلّ بها على غيره إلّا بقرينة، وهو مذهب جمهور الأصوليين.

(الثاني) هو حقيقة في الكراهة، ولا يدلّ على التحريم إلّا بقرينة.

(الثالث) هو حقيقة في التحريم والكراهة، إمّا بالاشتراك اللفظي، أو بالاشتراك المعنوي.

(الرابع) وذهب فريق إلى التوقف.

الراجح: الأول، فالنهي حقيقة في التحريم، ولا يدلّ على غيره إلّا بقرينة.

مسألة: هل دلالة النهي على التحريم قطعية أو ظنيّة؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

(الأول) أنّ النهي يدلّ على التحريم ظناً، وهم يستدلّون على ذلك باحتمال إرادة الكراهة بالنهي، وإذا كان ثمّة احتمال لم يبق قطع[١].

▪ قال الجويني: «صيغة النهي المطلقة فهي ظاهرة في التحريم مؤولة إذا حملت على التنزيه»[٢].

▪ وقال السمعاني: «صيغة النهي ظاهر في التحريم، ويحتمل غيره من الكراهة والتنزيه»[٣].

---

(١) البحر المحيط ٢/٤٢٨.
(٢) البرهان ١/٤١٨.
(٣) قواطع الأدلة ٢/٤٧٦.

(الثاني) أنّ النهي يقتضي التحريم قطعاً، وهو مذهب الحنفية، وهو يتناسب مع قول الجمهور بدلالة النهي المطلق على التحريم حقيقة فهو يدلّ عليه قطعاً، وممّن قال بذلك:

■ السرخسي حيث قال: «المذهب عندنا أنّ العام موجبٌ للحكم فيما يتناوله قطعاً، بمنزلة الخاص موجبٌ للحكم فيما تناوله، يستوي في ذلك الأمر والنهي»[١].

الترجيح: القول الثاني هو الراجح، فالنهي المطلق يدلّ على التحريم قطعاً، وذلك لما يلي:

■ إنّ المنع والتحريم هو المتبادر إلى العقل عند إطلاق صيغة النهي، والتبادر أمارة الحقيقة.

■ فهم السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام، واستدلالهم على التحريم بصيغة النهي المجرّدة، فكان ذلك إجماعاً، ولا بدّ أن يكون فهمهم هذا مستنداً إلى الوضع اللغوي.

■ قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] فيفيد هذا بعبارته أنّ المنهي عنه يجب الامتناع عنه، لأنّ لفظ (انتهوا) أمرٌ يفيد وجوب الانتهاء والامتناع، ولا يُقصد بالتحريم إلّا هذا.

مسائل في النهي:

(الأولى) النهي يفيد التكرار قطعياً، فما نهى الله عنه يحرم فعله مرة، ومن باب أولى فعله مرات، ونقل بعض العلماء الإجماع عليه[٢]، فلا يُلتفت إلى غيره.

(الثانية) النهي يفيد الفورية قطعياً، وذلك لأنّ ما يدلّ عليه النهي من الترك الحتمي لا يمكن أن يتحقّق إلّا باستغراق الأوقات كلّها، خلافاً للأمر الذي يمكن

---

(١) أصول السرخسي ١/ ١٣٢.

(٢) نقل ابن برهان ذلك، انظر التقرير والتحبير ١/ ٣٢٩.

أن يتحقّق مدلوله بمرّة، وأيضاً هذا ما حصل عليه الإجماع، ولم يعبأ العلماء بمن خالف في هذه المسألة.

- قال الآمدي: «اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً خلافاً لبعض الشاذين»[١].

- قال ابن الهمام: «وموجبها الفور والتكرار، أي الاستمرار، خلافاً لشذوذ»[٢].

أثر النهي في المنهي عنه (اقتضاء النهي الفساد والبطلان):

لا بدّ لبيان أثر النهي في المنهي عنه من معرفة معنى الصحة والفساد والبطلان، وأقتصر هنا على المعنى الاصطلاحي: فالصحّة: لها دلالتان:

- ففي العبادات: تعني عند الفقهاء كون الفعل مسقطاً للقضاء، وعند المتكلمين موافقة أمر الشرع، وجب القضاء أم لم يجب.

- وفي المعاملات: كون العقد سبباً لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعاً (فالصحيح ما يستتبع غايته) ومثاله البيع الصحيح يترتب عليه ملك السلعة للمشتري، وملك الثمن للبائع.

معنى البطلان: له دلالتان أيضاً:

- ففي العبادات: عدم سقوط القضاء بالفعل، كمن وطئ في الحج قبل التحلل الأول.

- وفي المعاملات: تخلف الأحكام عنها، وخروجها عن كونها أسباباً مفيدةً للأحكام، ومثاله: عقد النكاح على المحارم، فهو مقابل للصحة عند الجمهور.

معنى الفساد: وهو مرادف للبطلان عند جمهور الفقهاء، فكلاهما عبارة عن معنى واحد، لكنّه يختلف عند الحنفية عن البطلان: فالفاسد عندهم هو ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه، والبطلان عندهم ما كان غير مشروع بأصله

---

(١) الإحكام ٢/ ٢٨٤.

(٢) التقرير والتحبير ١/ ٣٢٩.

ووصفه، ومثاله عندهم: (عقد الربا)، فالبيع مشروع بأصله، لكن رافقه وصف الربا الذي هو غير مشروع، وهذا يستلزم منا بحث أحوال النهي أساساً.

بيان أحوال النهي ومذاهب العلماء فيها:

للنهي كما ذكر الأصوليون أربع حالات هي:

(الأولى) أن يأتي النهي مطلقاً عن القرائن الدّالة على قبح المنهي لعينه أو لغيره، وهو نوعان:

▪ ما يكون نهياً عن فعلٍ حسّي: كالنهي عن الزنا والقتل والخمر، فالعلماء متفقون على أنّ النهي دالٌ على الفساد المرادف للبطلان، لقبح المنهي عنه بذاته ولمعنى قائمٍ فيه.

▪ ما يكون نهياً عن تصرفٍ شرعي: كالنهي عن الصوم والصلاة والإجارة، فاختلف العلماء في دلالته على الفساد أو البطلان على أقوال:

١ـ هو كالنوع الأول تماماً، فالفساد مرادفٌ فيه للبطلان، لثبوت القبح في عين المنهي عنه، فلا يبقى مشروعاً أصلاً، وهذا قول أكثر أصحاب الشافعي وبعض المتكلمين[١]، وإن كانوا اختلفوا فيما بينهم هل يقتضي البطلان لغةً أو شرعاً، والراجح أنّه يقتضيه شرعاً لا لغةً.

٢ـ لا يدلّ على ذلك، وهو قول الحنفية وبعض محققي الشافعية كالغزالي، وعامة المتكلّمين[٢]، فبعضهم ذهب إلى أنّه يدلّ على الصحّة كالحنفية، والغزالي قال لا يدلّ عليها[٣].

٣ـ يدلّ على الفساد في العبادات دون المعاملات، وممّن قال به أبو الحسين البصري والرازي[٤].

---

(١) إرشاد الفحول ص ١١٠.
(٢) الإحكام ٢/ ٢٧٦.
(٣) كشف الأسرار للبخاري ١/ ٢٥٨.
(٤) إرشاد الفحول ص ١١٠.

(الثانية) أن يكون النهي راجعاً لذات الفعل أو جزئه، وذلك كنهيه ﷺ عن بيع الحصاة[١]، فهو نهي لذاته، ونهيه عن بيع المضامين والملاقيح[٢]، وذلك جزء من أجزائه، فجمهور العلماء يذهب إلى أنّه يقتضي الفساد المرادف للبطلان.

(الثالثة) أن يكون النهي راجعاً إلى وصفٍ لازمٍ للمنهي عنه دون أصله، كالنهي عن الربا، فالنهي من أجل الزيادة، والزيادة ليست هي عقد البيع ولا جزءاً منه، بل وصفٌ له، فللعلماء فيه مذهبان:

١ـ الفساد المرادف للبطلان، فهو عندهم نظير النهي عن العمل لذاته، فلا يترتب عليه أيّ أثرٍ من آثاره المقصودة منه، وهذا مذهب الجمهور.

٢ـ وأمّا الحنفيّة فقالوا بالفساد دون البطلان، أي فساد الوصف وبقاء الأصل على مشروعيته، وهذا ما أطلقوا عليه مصطلح (الفاسد).

(الرابعة) أن يكون النهي عن العمل راجعاً إلى وصفٍ مجاورٍ له، ينفكّ عنه غير لازمٍ له، وذلك كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، فللعلماء فيه مذاهب:

١ـ لا يقتضي الفساد ولا البطلان، بل يبقى صحيحاً تترتب عليه آثاره المقصودة منها، إلّا أنّه يترتب الإثم على فاعله، وإنّما لم يقتض الفساد لأنّ جهة المشروعية تخالف جهة النهي فلا تلازم بينهما.

٢ـ وذهب الظاهرية إلى الفساد في هذه الصورة، ومن باب أولى في الصور كلّها، ونقله الآمدي عن مالك وإحدى روايتي أحمد[٣].

نوع دلالة النهي عن الفساد: للعلماء في ذلك أقوال:

القول الأول: أنّ النهي يقتضي الفساد ظناً، وجلّ استدلالهم بأنّ النهي ورد عن بعض الأشياء ومع ذلك لم يقتض فسادها بالاتفاق[٤].

---

(١) نهيه عن بيع الحصاة أخرجه مسلم (١٥١٣) عن أبي هريرة.

(٢) المضامين: ما في بطون إناث الإبل، والملاقيح: ما في ظهور الجمال من لقاح، وهذا تفسير النبي ﷺ لهما في نفس الحديث، والحديث أخرجه مالك في موطئه في كتاب البيوع عن سعيد بن المسيّب.

(٣) الإحكام للآمدي ٢/ ٣٣.

(٤) روضة الناظر ٢/ ٦٥٦.

■ قال الشيرازي: «النهي يقتضي فساد المنهي عنه» إلى أن قال: «ولأنّ هذا وإن كان من مسائل الأصول إلّا أنّها من مسائل الاجتهاد»[١].

■ قال ابن قدامة: «يدلّ على الفساد ظاهراً»[٢].

القول الثاني: أنّ النهي يقتضي الفساد قطعاً، وما ذاك إلّا لأنّ النهي حقيقةٌ في الفساد فدلّ عليه قطعاً، والاحتمال لا يرد على ذلك، لأنّ فرض المسألة هي في النهي المجرّد عن القرائن، ثمّ إنّ الاحتمال المجرّد لا يؤثر على القطع.

■ قال العلائي: «ومن وجهٍ آخر هل يقتضي الفساد قطعاً أم ظاهراً؟ ففيه مذهبان»[٣].

القول الثالث: أنّ المنهي عنه لعينه يقتضي الفساد قطعاً، والمنهي عنه لوصفه يقتضي الفساد ظناً وهو مذهب ابن الحاجب[٤].

الترجيح: ويظهر لي والله أعلم، أنّ المنهي عنه لذاته يقتضي (البطلان) قطعاً، والمنهي عنه لوصفه يقتضي (الفساد) باصطلاح الحنفية قطعاً، وإن اختلفت درجات القطع بينهما، فدرجاته تتفاوت كما بيّنت والاحتمال المجرّد لا ينفي القطع حتى ينشأ عن دليل.

مسألة تطبيقية على اقتضاء النهي الفساد أو البطلان:

نذر صيام يوم العيد[٥]

ورد عنه ﷺ «أنه نهى عن صوم يومين: يوم الفطر ويوم النحر»[٦] ولم يقع خلاف بين العلماء في حرمة صيام هذين اليومين، سواءٌ صامهما تطوعاً أو نذراً أو

(١) التبصرة ص ١٠٠.

(٢) روضة الناظر ٦٥٦/٢.

(٣) تحقيق المراد ص٣٠١.

(٤) عزاه إليه العلائي في تحقيق المراد ص٢٩٦.

(٥) انظر المسألة بتمامها في أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص ٣٥٠.

(٦) متفق عليه: البخاري في كتاب الصوم عن أبي سعيد الخدري (١٨٥٥) ومسلم في كتاب الصيام عن أبي هريرة (١٩٢١).

كفارة، لكنّهم اختلفوا فيمن نذر صومهما، فهل ينعقد نذره؟ وهل إذا انعقد وصامهما أجزأ عنه، وسقط القضاء عنه؟

للعلماء في هذه المسألة أقوال:

■ ذهب الجمهور إلى بطلان هذا النذر، لأنّ أيام العيد ليست محلاً للصيام كما في الحديث، ولأنّ صومه إعراض عن ضيافة الله[١]، ولأنّ النهي يقتضي فساد المنهي عنه، وهناك رواية مرجوحة عند الحنابلة وهي القضاء مع الكفارة[٢].

■ وذهب الحنفية إلى انعقاده، وأنّ الناذر عليه الفطر والقضاء، لكن لو صام هذين اليومين صح صيامه وأجزأ مع التحريم، ولخروجه عن عهدة التكليف بصيامه، ولأنّ النهي لم يرد على ذات الصوم، فإنّه مشروع بأصله، بل هو وارد على صفة الملازم[٣]، قال السرخسي: «ولنا: أنّ الصوم مشروع في هذه الأيام، فإنّ النبي ﷺ نهى عن صوم هذه الأيام، وموجب النهي الانتهاء، والانتهاء عمّا ليس بمشروع لا يتحقق، ولأنّ موجب الانتهاء على وجه يكون للعبد فيه اختيار بين أن ينتهي فيثاب عليه، وبين أن يقدم على الارتكاب فيعاقب عليه، وذلك لا يتحقق إذا لم يبق الصوم مشروعاً فيه»[٤].




---

(١) مغني المحتاج ١/ ٤٣٣.
(٢) المغني ٩/ ٢٣.
(٣) شرح الكنز ١/ ٣٤٥.
(٤) المبسوط ٣/ ٩٦.

المبحث الخامس: القطع والظن في القواعد الأصولية

ذهب العلماء في قطعيّة القواعد الأصولية وظنيّتها ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنّها قطعيّة، ولا مجال للاجتهاد فيها، وهذا مذهب عامة العراقيين من الحنفيّة وعامة المتأخرين منهم، ومذهب الشاطبي من المالكيّة وابن الحاجب، والغزالي من الشافعية وغيرهم[(١)].

استدلال الشاطبي لهذا المذهب:

(أولاً) إنّ هذه القواعد إمّا أن ترجع إلى أصولٍ عقلية، أي راجعة إلى أحكام العقل الثلاثة، الوجوب والجواز والاستحالة، وهي قطعيّة، وإمّا إلى الاستقراء الكلّي من أدلّة الشريعة وذلك قطعيٌ أيضاً، ولا ثالث لهذين إلّا المجموع منهما، والمؤلَّف من القطعيّات قطعي، وذلك أصول الفقه.

(ثانياً) إنّها لو كانت ظنيّة لم تكن راجعةً إلى أمرٍ عقلي، إذ الظنّ لا يُقبل في العقليات، ولا إلى كليّ شرعي، لأنّ الظنّ إنّما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلّق الظنّ بكليّات الشريعة لجاز تعلّقه بأصل الشريعة، لأنّه الكلّي الأوّل، وذلك غير جائز عادةً، وأعني بالكليّات هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأيضاً لو جاز تعلّق الظنّ بأصل الشريعة لجاز تعلّق الشك، وهي لا شكّ فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله عزّ وجلّ من حفظها.

(ثالثاً) إنّه لو جاز جعل الظنّي أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدِّين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا، لأنّ نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدِّين، وإن تفاوتت في المرتبة، فقد استوت في أنّها كليّات معتبرة في كلّ ملّة، وهي داخلة في حفظ الدِّين من الضروريات[(٢)].

مناقشة أدلّة الشاطبي:

---

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ٢/ ١٠٨.

(٢) الموافقات للشاطبي ١/ ١٠.

(أولاً) قوله: إنّ كليّات الشريعة مبنيّةٌ إمّا على أصولٍ عقليةٍ، وإمّا على استقراء كليّ في الشريعة، وكلاهما قطعيٌ ولا ثالث لهما. . .فيه نظر، فإنّ قول الأصوليين مثلاً: الأمر للوجوب، ليس مبنياً على استقراءٍ تام، وإنّما هو مجرّد الكثرة المستفيضة التي تؤدّي إلى الجزم بأنّ الأمر العاري عن القرينة يدلّ على الوجوب في الغالب، وهذا لايؤدّي إلى الإخلال بالقاعدة فيما إذا خرج منها فردٌ من الأفراد.

(ثانياً) إنّ الواقع يعارض دعوى الإمام الشاطبي، فإنّ القواعد الأصولية ليست كلّها محل اتفاق بين العلماء كما رأينا، بل هناك قواعد مختلف فيها بين محتج بها وغير محتج، مثل حمل المطلق على المقيّد ومثل دلالات المنطوق والمفهوم.

(ثالثاً) إنّ قياسه قواعد أصول الفقه على قواعد أصول الدِّين قياس مع الفارق، فإنّ ما يتعلق بالعقيدة مطلوبٌ فيه القطع واليقين، وهذا متفق عليه، بخلاف ما يتعلق بالأحكام العملية، قال الشيخ عبدالله دراز في تعليقه على الموافقات ما نصّه: «لأنّه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول، حتى ما اتفقوا عليه منها، إنّما المعتبر في كلّ ملّة بعض القواعد العامّة فقط، وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال العام على قطعيّة مسائل الأصول ومقدّماتها ألّا يذكر مثل هذا الدليل»[1]، وبعض أهل العلم جزم بقطعيتها من مأخذ آخر، قال القرافي: «قواعد أصول الفقه كلّها قطعيّة، غير أنّ القطع لا يحصل بمجرّد الاستدلال ببعض الظواهر، بل بكثرة الاستقراء لموارد الأدلّة، ومن كثرت مطالعته لأقضية الصحابة رضوان الله عليهم، واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنّة حصل له القطع، غير أنّ ذلك يتعذّر وضعه في كتاب، فوضع في الكتب ما تيسّر وضعه، وما ذلك إلّا كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاء حاتم، لو لم نجد فيهما حكاية موضوعة في كتاب واحد لم يحصل لنا القطع بهما، لكنّ القطع حاصلٌ بهما بكثرة الاستقراء والمطالعة التي لا يوجد مجموعها في كتابٍ واحد، فلذلك قلنا إنّا قاطعون بشجاعة علي وسخاء حاتم، فكذلك من أراد القطع بقواعد أصول الفقه من الإجماع والقياس وغيرهما، فليتوجّه للاستقراء التام في أقضية الصحابة ومناظراتهم

---

(١) حاشية الموافقات ١/ ٣١.

وأجوبتهم وفتاويهم، ويكثر من الاطلاع على نصوص الكتاب والسنّة، فيحصل له من جميع ذلك ومن القرائن الحالية والسياقات اللفظية القطع بهذه القواعد، والغفلة عن هذا المدرك هو الموجب لقول من قال: الإجماع ظني، لأنّه لم يطّلع إلّا على نصوصٍ يسيرة في بعض الكتب، فهو كمن لم ير لحاتم غير حكايات يسيرة في بعض الكتب، فلا يجد في نفسه غير الظنّ، فيقول: سخاء حاتم مظنون، مع أنّه في نفس الأمر مقطوع به عند غيره ممّن كمل استقراؤه، هذه قاعدةٌ جليلة شريفة ينبغي أن يُتفطّن لها، فإنّها أصلٌ كبيرٌ من أصول الإسلام، وهي سرّ قول العلماء: إنّ قواعد الدِّين قطعيّة، وعدم العلم بها هو سبب المخالفة في ذلك، ومثال الفريقين كفريقين تواتر عند أحدهما قضية لم تتواتر عند الآخر، فأفتى كلٌ منهما على مدركه من الظنّ والقطع، وقد تكون الرسالة المحمدية لم تبلغ لبعض الناس، وقد تبلغ بأخبار الآحاد، ولا يقدح ذلك في أنّها قد قُطع بها في نفس الأمر»[1] وحكى القرافي عن أبي الحسين البصري أنّه قال في شرح العمد: «لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كلّ مجتهدٍ فيه مصيباً، بل المصيب واحد بخلاف الفقه في الأمرين، والمخطئ في أصول الفقه ملوم، بخلاف الفقه هو مأجور فهذه ثلاث قواعد خالف فيه الفقهُ أصولَه، لأنّ أصول الفقه ملحقٌ بأصولِ الدِّين، وأصول الدِّين كذلك، ولم يَحك في ذلك خلافاً، ثمّ قال: غير أنّك ينبغي أن تعلم أنّ من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي، والإجماع على الحروب ونحو ذلك، فإنّ الخلاف فيها قوي، والمخالف فيها لم يخالف قاطعاً بل ظناً، فلا ينبغي تأثيمه، كما أنّا في أصول الدِّين لا نؤثّم من يقول: العرض يبقى زمنين أو ينفي الخلاء وإثبات الملأ، وغير ذلك من المسائل التي ليس مقصودها من قواعد الدِّين الأصلية، وإنّما هي من المسمّيات في ذلك العلم»[2].

المذهب الثاني: أنّ قواعد أصول الفقه كلّها ظنيّة، وهذا ما ذهب إليه الباقلّاني وغيره[3].

---

(١) نفائس الأصول ١/ ١٤٧ وما بعدها.

(٢) نفائس الأصول ١/ ١٦١.

(٣) الموافقات ١/ ١١.

أدلّة المذهب الثاني:

(أولاً) إنّ قواعد أصول الفقه ليست مقصودة لذاتها حتى يُطلب فيها اليقين، وإنّما هي وسائل يُتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية، وهذه يكفي فيها الظنّ، لأنّه عبارة عن إدراك الطرف الراجح، والعمل بالراجح واجب(١).

(ثانياً) إنّ الشريعة الإسلامية قد بنت كثيراً من الأحكام على غلبة الظنّ، مثل:

- جواز إعادة العلاقة الزوجية بعد مفارقة الزوج الثاني للمرأة التي طلّقت ثلاثاً بناءً على الظنّ، قال تعالى ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرة: ٢٣٠].
- صحة الصلاة بالتوجه إلى الجهة التي يغلب على الظنّ أنّها القبلة، حين يتعذر التوجه إلى عين الكعبة(٢).
- صحّة الحكم الصادر من القاضي بناءً على غلبة الظنّ بصدق الشاهدَين، لتعذّر معرفة حقيقة صدقهما(٣).

(ثالثاً) وجود هذا الخلاف المنتشر في كثير من مسائل الأصول، فهناك من الأدلة ما هو مختلف فيه بين مثبت بإطلاق ونافٍ بإطلاق، وقائل بالتفصيل، مثل اختلافهم في المصالح المرسلة، والاستحسان وشرع من قبلنا، وسدّ الذرائع، وقول الصحابي، والاستصحاب، والأخذ بأقل ما قيل وغيرها، والقياس - وهو من الأدلة الأربعة الأساسية عند المذاهب المتبوعة فيه نزاع وكلام طويل الذيول من الظاهرية وغيرهم، حتى الإجماع لا يخلو من كلام حول إمكانه ووقوعه والعلم به وحجيته، هذا إلى أنّ القواعد والقوانين التي وضعها أئمة هذا العلم لضبط الفهم والاستنباط من المصدرين الأساسيين القطعيين (الكتاب والسنّة) لم تسلم من

(١) نهاية السول ١/ ٢٥، الإبهاج للسبكي ١/ ٢٨.
(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٤٣.
(٣) أصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله ص ٤١.

الخلاف وتعارض وجهات النظر، كما يتّضح ذلك في مسائل العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمنطوق والمفهوم، والناسخ والمنسوخ وغيرها، فضلاً عمّا تختص به السنّة من خلافٍ حول ثبوت الآحاد منها، وشروط الاحتجاج بها، سواءٌ أكانت شروطاً في السند أم في المتن، وغير ذلك مّما يتعلّق بقبول الحديث، واختلاف المذاهب في ذلك أمرٌ معلومٌ مشهور، ونلمس أثره بوضوح في علم أصول الحديث، كما نلمسه في علم أصول الفقه[١].

مناقشة أدلة المذهب الثاني:

(أولاً) ثبت بالاستقراء أنّ من القواعد ما هو قطعيٌ بلا خلاف، كحمل المطلق على المقيّد إذا اتحدا في الحكم والسبب، وعدم حمله إذا اختلفا في الحكم والسبب، وغير ذلك من القواعد[٢]، ومنها ما هو ظنيٌ، كحمل المطلق على المقيّد إذا اختلفا في السبب واتحدا في الحكم، فاعتبارها ظنية كلها مخالفٌ للواقع.

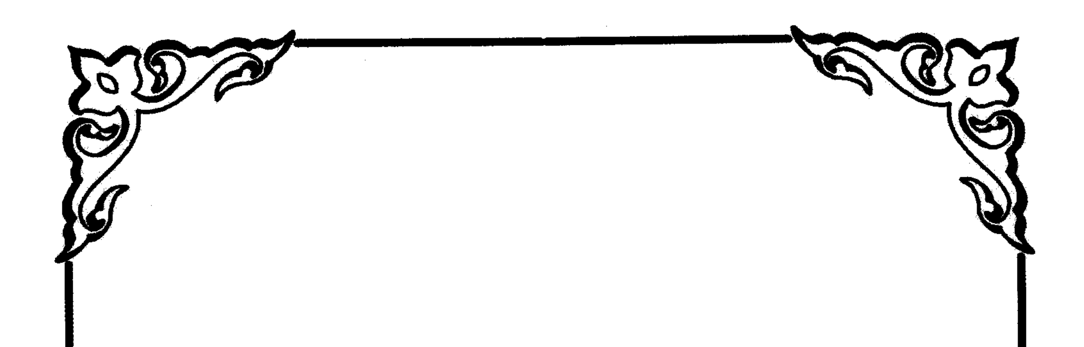
(ثانياً) إنّ التوسع في القول بظنيّة مسائل الأصول أدّى إلى التشكيك في بعض المصادر التي يدين بها عامة المسلمين، مثل موقف بعض العلماء من حجية الإجماع والقياس، ووجوب الاجتهاد على كلّ مسلم، ورفض التقليد بكلّ صوره وأشكاله، حتى لعوام المسلمين، وهذا ما تبناه الشوكاني[٣]، كما في بحثه لمسألة الإجماع، إذ ذكر بعد الأدلة التي ساقها على عدم حجية الإجماع وإمكانه وإمكان العلم به، أنّنا لو سلّمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وإمكانه وإمكان العلم به، فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً، ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا: إنّ كلّ مجتهدٍ مصيب، ولا يجب على مجتهدٍ آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه[٤].

---

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي ص٦٨.
(٢) انظر مبحث المطلق والمقيّد في بحثنا هذا.
(٣) وذلك في كتابيه: إرشاد الفحول، والقول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد.
(٤) إرشاد الفحول ص٧٨.

المذهب الثالث: أنّ القواعد الأصولية منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظنّي، ولقد مررت بالتفصيل على أغلب هذه القواعد، وبيّنت ما هو قطعيٌ منها وما هو ظني، فهناك قواعد قطعيّة قامت الأدلّة على قطعيتها، وأكّد ذلك الاستقراء، وبعضها ظنيّة، كذلك دلّ على ذلك الاستقراء، وما ذكره القرافي مبني على مسألة - هل كلّ مجتهد مصيب في أصول الفقه أم لا؟ -، وهذا محلّ دراسة ونظر، وسأبيّن ذلك في فصلٍ مستقلّ إن شاء الله، والقول الثالث هو الراجح، والله أعلم.



الفصل الثالث: في القواعد الفقهية.

المبحث الأول: تعريف القواعد الفقهية.

المبحث الثاني: مكانة القواعد الفقهية والاحتجاج بها.

المبحث الأول: تعريف القواعد الفقهية

تعريف القواعد:

لغة: جمع قاعدة، وهي في اللغة تدلّ على الثبوت والاستقرار في المكان، ومنه قوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ﴾ [القَمَر: ٥٥] أي في مستقر صدق.

واصطلاحاً: (قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها)[١] وعلى هذا فالقاعدة:

▪ قضية تركيبية، فالقضية قولٌ يحتمل الصدق والكذب لذاته، حيث يصح أن يُقال لقائله إنّه صادق فيه أو كاذب[٢]، والتركيب جعل الأشياء الكثيرة في نظمٍ واحد، والقضية التركيبية قضية إخبارية تضيف إلى معلوماتنا شيئاً جديداً عن الموضوع الذي لم يكن لنا علم به من قبل.

▪ قضية كليّة، لكونها تشتمل على حكم كلّي جامع لكثير من الفروع والجزئيات، والأصل فيها الاطّراد والكليّة، أي أنّها تنطبق على كلّ جزئياتها دون تخلّف أيّ جزئية منها، وإن كانت لا تنطبق على الجميع لذلك استعاض عنها البعض بعبارة (أغلب الجزئيات) كما فعل ابن السبكي حيث قال: (الأمر الكلّي الذي ينطبق على جزئيات كثيرة يُفهم أحكامها منها)[٣].

▪ تختصّ بالعمومية والتجريد، فهي لا تتوجه إلى شخصٍ أو أشخاص بذواتهم، ولا إلى وقائع معيّنة، فالعبرة بعموم اللفظ، فهي ذات موضوع تتناوله، وهو الذي ينبغي على الفقيه مراعاته عند إلحاق الجزئيات بالقاعدة، فلا بدّ من التحقق من وجوده لإنزال حكم القاعدة على جزئياتها.

▪ تشتمل على الحكم الكلّي بالقوّة، فقولنا: (كلّ عبادة تحتاج إلى نيّة) والصلاة عبادة، فالنتيجة (الصلاة تحتاج إلى نيّة).

---

(١) التعريفات للجرجاني ص٢١٩.

(٢) التعريفات للجرجاني ص٢٢٦.

(٣) الأشباه والنظائر ١/ ١١.

■ تُصاغ صياغة موجزة، بحيث يتحقق فيها الإحكام والدّقة، وتدلّ على الشمول والاستغراق.

تعريف الفقهية:

نسبة إلى الفقه، وهو **لغة**: الفهم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النِّساء: ٧٨].

وفي الاصطلاح: (العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلّتها التفصيلية)[١].

تعريف القواعد الفقهية:

عرّفها العلماء بتعريفات مختلفة، منها:

■ عرّفها المقّري[٢] بأنّها: (كلّ كلي هو أخصّ من الأصول وسائر المعاني العقلية العامّة، وأعمّ من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصّة)[٣]

■ عرّفها الشيخ مصطفى الزرقا بأنّها: (أصولٌ فقهية كليّة في نصوصٍ موجزة دستورية، تتضمن أحكاماً تشريعية عامّة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها)[٤].

■ عرّفها علي الندوي بأنّها: (حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها)[٥] وكلٌّ منها أخذ عليه، وهناك تعريفات أخرى أقتصر على ما ذكرت.

---

(١) التعريفات للجرجاني ص٢١٦.

(٢) أبو عبدالله، محمد بن محمد بن أحمد المقّري التلمساني، نسبة إلى (مقّرة) إحدى قرى بلاد الزاب من أفريقية (المغرب العربي)، فقيه أندلسي مالكي، من أساتذة ابن خلدون والشاطبي الأصولي وابن جُزي، ولي قضاء فاس، توفي في طريق عودته من الجهاد ٧٥٨هـ، من آثاره (أحاديث الأحكام) و(الكليّات الفقهية) و(القواعد الحكمية) انظر ترجمته في تحقيق كتابه (القواعد) بتحقيق أحمد بن عبدالله بن حميد ص٥٣ وما بعدها.

(٣) القواعد للمقّري ١/ ٢١٢.

(٤) المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٤٧.

(٥) القواعد الفقهية ص٤٣.

التعريف المختار: (قضية شرعية عملية كليّة تشتمل بالقوّة على أحكام جزئيات موضوعها)[١].

فهي تشتمل على أمرين:

١ـ أنّها تستند إلى أدلّة شرعية من الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو غيرها.

٢ـ أنّها تختص بالأحكام الشرعية العملية التي تتعلق بأفعال المكلّفين كالصلاة والبيع.

مصادر القواعد الفقهية:

(١) القرآن الكريم: جاء القرآن بمبادئ عامّة، وقواعد كليّة محكمة دقيقة عامّة، كانت مصدراً للفقهاء في صياغة القواعد الفقهية فمن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشّورىٰ: ٣٨].
- وقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التّوبة: ٩١].

(٢) السنّة النبويّة: أُعطي النبيّ ﷺ جوامع الكلم ومفاتيحه حيث قال (بُعثت بجوامع الكلم)[٢] والمراد بذلك: لفظ قليل يفيد معاني كثيرة، وهذا غاية البلاغة، فمن ذلك:

- قوله ﷺ: (المسلمون على شروطهم)[٣].
- قوله ﷺ: (البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا)[٤].

(٣) آثار الصحابة والتابعين: عبّر الصحابة رضي الله عنهم عن فهمهم للنصوص وبيان مقاصدها، بعبارات موجزة واضحة تخرج مخرج القاعدة الكليّة، ومنها:

- قول عمر: ((مقاطع الحقوق عند الشروط)[٥].

---

(١) القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد عثمان شبير ص١٨.
(٢) أخرجه البخاري (٢٩٧٧) ومسلم (٥٢٣) عن أبي هريرة.
(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية عن أبي هريرة.
(٤) أخرجه البخاري (٢١١٠)، ومسلم (١٥٣٢) عن حكيم بن حزام.
(٥) علقه البخاري في كتاب الشروط قبل الحديث (٥١٥١) عن عمر.

■ قول علي: (ليس على صاحب العارية ضمان)[١].

■ قول شريح القاضي[٢]: (لا يُقضى على غائب)[٣].

■ قول الشعبي: (المعتدي في الصدقة كمانعها)[٤].

(٤) **اجتهادات الفقهاء:** لقد اتبع العلماء في تقعيد القواعد وإنشائها طريقتين:

١ـ استنباطها من النصوص الشرعية.

٢ـ الاستقراء: وهو: (تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمرٍ يشمل تلك الجزئيات) ومنه ما هو تام، ومنه ناقص.

أنواع القواعد الفقهية:

قسّم العلماء القواعد تقسيمات عديدة باختلاف الاعتبار:

(١) باعتبار الشمول والاتساع:

■ قواعد كليّة: مثالها القواعد الخمس الكليّة، مثل: (الأمور بمقاصدها).

■ قواعد صغرى: التي تكون أقلّ شمولاً، مثل: (الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد).

■ قواعد خاصة: تكون بمعنى الضابط، ومن أمثلتها: (كلّ ميتة نجسة إلّا السمك والجراد).

(٢) باعتبار المصدر والدليل:

■ قواعد منصوصة: وهي التي ورد بشأنها نص كتابٍ أو سنّة، مثل قاعدة: (الخراج بالضمان)[٥].

---

(١) مصنف عبدالرزاق ٧/ ٤٤١.

(٢) أبو أميّة، شُريح بن الحارث بن قيس الكندي، من أشهر الفقهاء والقضاة في صدر الإسلام، ولي قضاء الكوفة لعمر وعثمان وعلي ومعاوية رضي الله عنهم أجمعين، كان ثقةً في الحديث علماً في القضاء، مات بالكوفة ٧٨هـ، انظر الأعلام ٣/ ١٦١ ووفيات الأعيان ١/ ٢٢٤.

(٣) مصنف عبدالرزاق ٨/ ١٧٩.

(٤) مصنف ابن أبي شيبة ٦/ ١٨٠.

(٥) أخرجه أحمد (٢٤٢٢٤)، وأبو داود (٣٥٠٨)، والترمذي (١٢٨٥)، والنسائي ٧/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥ عن عائشة.

■ قواعد مستنبطة: وهي التي خرّجها الفقهاء من تتبع الفروع الفقهية، وتتبعوها في مواردها المختلفة، ومن أمثلتها: (ذكر بعض ما لا يتجزّأ كذكر كلّه) استخرجها الفقهاء من تتبع الفروع الفقهية[١]، فمن ذلك:

- لو قال لامرأة: تزوجت نصفك فقبلت صحّ العقد على المفتى به.

- لو طلّق ثلث امرأته أو نصفها طلقت كلّها، أو طلّقها نصف طلقة أو ربعها وقع عليها تطليقة كاملة.

- لو قال ولي الدم: عفوت عن ربع القصاص مثلاً سقط كلّه.

- لو سلّم الشفيع حقّه عن نصف الشفعة مثلاً سقطت كلّها[٢].

(٣) باعتبار استقلاليتها وتبعيتها:

■ قواعد مستقلّة: وهي التي لا تكون قيداً ولا شرطاً أو ضابطاً في قاعدة أخرى، ومثالها القواعد الستّ الكبرى كقاعدة: (المشقة تجلب التيسير).

■ قواعد تابعة: وهي القواعد التي تخدم غيرها من القواعد، فقد تكون قيداً أو شرطاً أو ضابطاً ومثالها قاعدة: (الضرورة تقدّر بقدرها) فهي قيدٌ لقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات).

(٤) باعتبار اتفاق العلماء عليها واختلافهم فيها:

■ قواعد متفق عليها:

١- بين جميع المذاهب: كالقواعد الكلية الست، كقاعدة: (الضرر يُزال).

٢- بين أكثر المذاهب: كالقواعد التسع عشرة عند ابن نجيم، والقواعد الأربعين عند السيوطي، ومنها: (الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد).

■ قواعد مختلف فيها:

١- بين المذاهب الفقهية: وهي دون ما ذكر من القواعد الأربعين التي ذكرها

---

(١) انظر شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص٣٢١.
(٢) انظر هذه الفروع في شرح القواعد الفقهية ص ٣٢١ وما بعدها.

السيوطي، ومثالها قاعدة: (ما حرم استعماله حرم اتخاذه) فهي مختلفٌ فيها بين الشافعية والحنفيّة.

٢- بين علماء المذهب نفسه: وهي في الغالب ترد بصيغة الاستفهام، ومن أمثلتها: (العصيان هل ينافي الترخيص أم لا ؟) اختُلف فيها بين علماء المالكية أنفسهم.

أهمية القواعد الفقهية:

(أولاً) حفظ وضبط الفروع الفقهية المتناثرة: قال القرافي: «من ضبط الفقه بقواعد استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليّات»[١].

(ثانياً) تكوين الملكة الفقهية: وهي صفةٌ راسخةٌ في النفس تحقّق الفهم لمقاصد الكلام الذي يسهم في التمكّن من إعطاء الحكم الشرعي للقضية المطروحة، إمّا بردّه إلى مظانّه، أو بالاستنباط من الأدلّة الشرعيّة أو القواعد الكليّة، قال ابن رجب: «إنّها تضبط للفقيه أصول المذهب، وتطلعه على مآخذ الفقه على ما كان عنده قد تغيّب، وتنظم له منثور المسائل في سلك واحد، وتقيّد له الشوارد وتقرّب عليه كلّ متباعد»[٢].

(ثالثاً) المحافظة على وحدة المنطق العام للفقه ودفع التناقض عنه: فالفقيه لا ينظر إلى الجزئيات منفردة دون ربطها بكليّاتها، كما أنّ الكلّي لا يُعتبر بإطلاق دون اعتبار الجزئي الذي يتحقّق فيه مضمونه أو مناطه، قال الشاطبي: « فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليّات، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كليّاتها»[٣].

(رابعاً) تكوين تصوّر عام عن الفقه، وذلك بسبب:

١- تيسير فهم الفقه الإسلامي على غير المختصين.

---

(١) الفروق للقرافي ١/ ٣.
(٢) القواعد لابن رجب ص٢.
(٣) الموافقات ٤/ ١١٩.

٢ـ التمهيد لصياغة نظريات كليّة في الفقه الإسلامي تفيد غير المختصين بالفقه، لأنّ هذا الفقه غنيٌّ بالنظريات الكليّة، وقد شهد بذلك أهل القانون من كلّ الأمم(١).

(خامساً) أثر القواعد الفقهية في اختلاف الفقهاء: إنّ الدارس لاختلاف الفقهاء يقف على آراء الفقهاء وأسباب اختلافهم وأدلّتهم ومآخذهم، ومناقشة تلك الأدلّة بقصد الوصول إلى الرأي الذي تقويه الأدلّة، وكان أكثر تركيز الفقهاء والباحثين في مجال الاختلاف على القواعد اللغوية والقواعد الأصولية(٢)، وأغفلوا أثر الاختلاف في القواعد الفقهية على اختلاف العلماء، مع أنّ القدامى لم يغفلوا هذا الجانب من التصنيف، حيث بحث أبو زيد الدبوسي في كتابه (تأسيس النظر) الكثير من القواعد الفقهية التي أثّرت في اختلاف الفقهاء(٣).

(١) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد ليوسف القرضاوي ص٢٩.
(٢) فمن هذه الكتب: أسباب اختلاف الفقهاء للشيخ علي الخفيف، وأسباب اختلاف الفقهاء للدكتور عبدالله التركي، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للوالد الدكتور مصطفى سعيد الخن.
(٣) ممّن بحثوا في هذا المجال الدكتور محمد الروكي في كتابه (نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء).

المبحث الثاني: مكانة القواعد الفقهية من مصادر

إنّ للقواعد الفقهية دوراً مهماً في الكشف عن الحكم الشرعي وإلحاق الفروع بالكليات، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل يجوز أن نجعل القاعدة الفقهية دليلاً شرعياً نستند إليه بالاستنباط، ونعتمد عليه في الترجيح؟ اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: عدم جواز الاحتجاج بالقواعد الفقهية، وذلك مقتضى كلام الجويني[(١)]، وابن دقيق العيد[(٢)]، وابن نجيم، من ذلك قوله: «وأنّ الفروع لا يطّرد تخريجها على القواعد الأصولية»[(٣)] وإنّما يقصد (الفقهية).

أدلّة القول الأول:

- إنّ القواعد الفقهية أغلبية وليست كلّية، وإنّ المستثنيات فيها كثيرة، ومن المحتمل أن يكون الفرد المراد استنباطه من القاعدة داخلاً في المستثنيات[(٤)].

- إنّ أغلب القواعد الفقهية لا تستند إلى نصوصٍ شرعية، وإنّما تستند إلى استقراءٍ ناقص للفروع الفقهية، فلا تفيد اليقين، والبعض الآخر منها يستند إلى الاجتهاد، وهو يحتمل الخطأ، فتعميم حكم القاعدة على جميع الفروع فيه نوعٌ من المجازفة[(٥)].

الأحكام (حجيتها)

---

(١) انظر القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية ص٨٤.

(٢) تقي الدِّين، أبو الفتح، محمد بن علي بن وهب القشيري، ابن دقيق العيد، قاضٍ أصولي فقيه مجتهد، ولي قضاء مصر، وتميّز بالمصنفات الكثيرة، توفي بالقاهرة ٧٠٢هـ، من آثاره (إحكام الأحكام) و(تحفة اللبيب في شرح التقريب) و(شرح مقدمة المطرزي) في الأصول وكتب كثيرة أخرى، انظر الأعلام٦/ ٢٨٣ .

(٣) غمز عيون البصائر للحموي ١/ ٣٧.

(٤) المدخل الفقهي للزرقا ٢/ ٩٤٨.

(٥) القواعد الفقهية ليعقوب باحسين ص٢٧٢.

■ إنّ القواعد الفقهية هي ثمرةٌ للفروع المختلفة ورابط لها، وليس من المعقول أن نجعل ما هو ثمرة ورابط دليلاً للاستنباط[١].

القول الثاني: يجوز الاستدلال بالقواعد الفقهية إذا لم يعارضها أصلٌ مقطوعٌ به من كتابٍ أو سنّة أو إجماع، وهذا مقتضى كلام الغزالي[٢] والقرافي[٣] والشاطبي[٤]، قال الشاطبي: «كلّ أصلٍ شرعي لم يشهد له نصٌّ معيّن، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلّته، فهو صحيح يُبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلّته مقطوعاً به»[٥].

أدلّة القول الثاني:

■ إنّ القاعدة الفقهية كلّية، أي منطقية على جميع جزئياتها، ولا يقدح في كلّيتها وجود استثناءات.

■ إنّ حجيّة القاعدة وصلاحيتها للاستدلال استُفيد من مجموع الأدلّة الجزئية التي نهضت بمعنى تلك القاعدة، فإن كان كلّ دليل جزئي هو حجة بذاته يصحّ الاستدلال به، فمن باب أولى أن تتحقق هذه الحجية في القاعدة التي أرشدت إليها مجموع الأدلّة وتكون قطعية الدلالة.

■ إنّ تتبع اجتهادات الأئمة الأعلام ليرشد إلى اعتبارهم لهذه القواعد، واعتمادهم عليها للكشف عن الحكم الشرعي المناسب للوقائع والمستجدات التي لم يرد فيها نص، الأمر الذي يبين لنا أنّ هذه القواعد راسخة في أذهان المجتهدين، كما في مسألة قتل الجماعة للواحد احتجّ العلماء بقول الصحابي والقياس، وكذلك بالقواعد الكليّة[٦].

---

(١) القواعد الكلية والضوابط الفقهية ص٨٤.
(٢) المنخول ص٣٦٤.
(٣) الفروق ٤/ ٤٠.
(٤) الموافقات ١/ ٣٩.
(٥) نفس المصدر السابق.
(٦) قال ابن العربي: (فإنّ الله سبحانه وتعالى إنّما قتل من قتل صيانةً للأنفس عن القتل، فلو علم الأعداء أنّهم بالاجتماع يسقط القصاص عنهم لقتلوا عدوهم في جماعتهم، فحكم بإيجاب القصاص عليهم ردعاً للأعداء، وحسماً لهذا الداء) أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٦٢٤.

القول الثالث: الأصل في القاعدة الفقهية عدم صحة الاستناد إليها في استنباط الأحكام، ما لم يوجد عليها نصٌ صريح من الكتاب والسنّة.

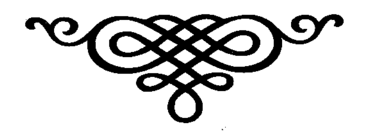
الترجيح: والراجح ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث من أنّ الأصل عدم جواز الاستدلال بها ويُستثنى من هذا الأصل الجواز بالشروط التالية:

١ـ أن تستند القاعدة على دليلٍ من كتابٍ أو سنّةٍ أو إجماع.

٢ـ ألّا تعارض القاعدة الفقهية أصلاً مقطوعاً به من كتابٍ أو سنّة أو إجماع.

■ وبناءً على ذلك فإنّ القواعد التي كان أصلها نصاً من كتابٍ أو سنّة نبوية، أو كانت مستندة إلى أدلّة صريحة من الكتاب أو السنّة أو الإجماع تُعتبر مصادر يجوز الاستناد إليها في الاستنباط لأنّ الرجوع إليها رجوع إلى الأدلّة التي استندت إليها، مثل قاعدة: (الأمور بمقاصدها)، فإنّها تستند إلى نصّ حديثٍ صريح من السنّة، وهو قوله ﷺ: «إنّما الأعمال بالنيّات»[1] وقاعدة (المشقة تجلب التيسير) مستمدّة من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥] وقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) مستمدّة من قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البَقَرَة: ١٧٣] فهذه القواعد وما شابهها قطعية، لأنّها مستمدّة من نصوص الكتاب الكريم والسنّة المطهّرة.

■ وأمّا القواعد التي لا تستند إلى دليلٍ صريحٍ من الكتاب أو السنّة أو الإجماع فإنّها لا تُعتبر مصدراً يُستند إليها في الاستنباط، سواءٌ اتفق الفقهاء على تقعيدها أو اختلفوا فيه، ولكن عند الاتفاق يمكن أن يُستأنس بها في الترجيح بين الآراء، وتفريع الأحكام وتخريجها[2]، وقد يُنقض بها حكم القاضي إذا حكم بخلافها بشرط سلامتها من المعارض[3]، فهي ظنيّة الدلالة.



(١) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧) عن عمر واللفظ له.

(٢) القواعد الكليّة والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية ص٨٧.

(٣) ذكره القرافي في الفروق ٤/ ٤٠.



الباب الرابع

في

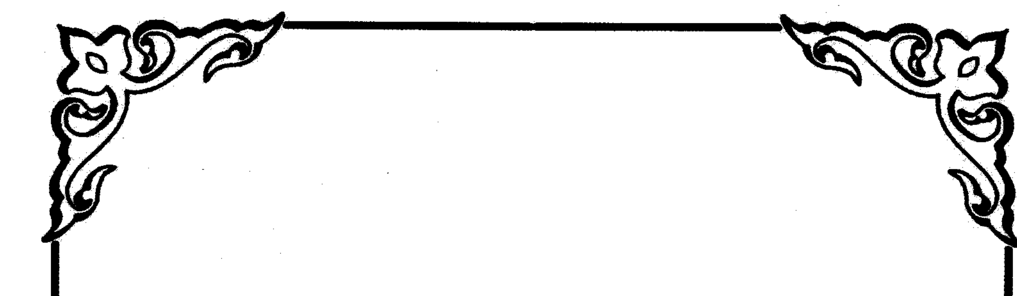
أحكام القطعيات والظنيات

الفصل الأول: مسائل في أحكام القطعيات والظنيات.

الفصل الثاني: مسائل في اجتماع القطعيات والظنيات.







الفصل الأول: مسائل في أحكام القطعيات والظنيات

المبحث الأول: حكم العمل بكل منهما.

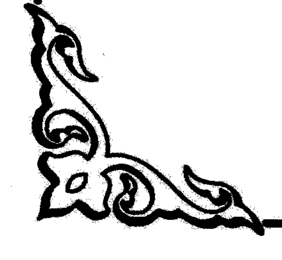
المبحث الثاني: حكم الاجتهاد في كل منهما.

المبحث الثالث: تعدد الحق في كل منهما.

المبحث الرابع: حكم التقليد في كل منهما.

المبحث الخامس: حكم المخالفة في كل منهما.

المبحث السادس: حكم المخطئ في كل منهما.



المبحث الأول: حكم العمل بكلٍ منهما

حكم العمل بالقطعيات:

اتفق العلماء على العمل بالقطعيات مطلقاً سواء أكانت القطعيات ممّا لا يرد عليه احتمال مطلقاً، أم ورد عليها احتمال لم يقم عليه دليل، فكلّ ما كان مقطوعاً به من الأدلّة يجب اعتباره، وكلّ ما كان مقطوعاً به في الدلالة يجب العمل به أيضاً، لأنّ هذا غاية ما يمكن للعبد طلبه في العمل، فكلّ ما سواه دونه، ولأنّ التكليف لا يقوم إلّا به، والامتثال لا يمكن ابتداءً إلّا به، لذا لم يخالف فيه أحدٌ من أهل العلم.

حكم العمل بالظنيات:

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وجوب العمل بالظنّ، وصرّح بذلك كثيرٌ من أهل العلم[(١)]:

- قال السمعاني: «الأحكام تثبت بغالب الظنّ»[(٢)].
- وقال الشيرازي: «لا يمتنع أن يجوز الحكم بغلبة الظنّ وإن أمكن الرجوع إلى العلم»[(٣)].
- وقال السرخسي: «وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرطٍ لوجوب العمل»[(٤)].
- وقال أبو يعلى: «والظنّ طريقٌ للحكم إذا كان عن أمارةٍ مقتضية للظنّ»[(٥)].

---

(١) وهو اختيار الرازي في المحصول٢/ ٥٥٠، وابن قدامة في روضة الناظر٢/ ٦١١، والنسفي في كشف الأسرار٢/ ١٧، والشاطبي في الموافقات١/ ٣٣٩ وغيرهم.
(٢) قواطع الأدلّة ٢/ ٥٠.
(٣) شرح اللمع ٢/ ١٠٩٠.
(٤) أصول السرخسي ٢/ ١٤١.
(٥) العدّة ١/ ٨٣.

أدلّة القول الأول:

(الأول) من القرآن الكريم:

■ قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٠] ووجه الاستدلال: فقد أحال الله الحكم الشرعي على ظنّ المكلّف، ممّا يدلّ على أنّ الظنّ معمولٌ به شرعاً.

■ قوله تعالى: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ [النُّور: ١٢] ووجه الاستدلال: حثّ الله المؤمنين على أن يظنّوا ببعضهم خيراً، ممّا يدلّ على أنّ الظنّ معمولٌ به شرعاً.

(الثاني) من السنّة المطهرة:

■ جاء في الحديث قوله ﷺ: «إنّما أنا بشر، وإنّكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ممّا أسمع، فمن قضيت له من حقّ أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنّما أقطع له قطعةً من النار»(١) فدلّ على أنّ القاضي يحكم بما يسمع، وقضاؤه على هذا قد يكون ظنياً، ممّا يدلّ على أنّ الظنّ معمولٌ به شرعاً، إذ لو كان مقطوعاً به لما كان المحكوم به قطعةً من النار.

■ قوله ﷺ «قال الله تعالى: أنا عند ظنّ عبدي بي»(٢) فأمر بتحسين الظنّ وأجاز العمل به، ممّا يدلّ على اعتبار الظنّ في الشريعة.

■ جاء في الحديث: (أنّ رجلاً استكره امرأةً على الزنا، فانطلق عصابةٌ من المهاجرين فأخذوا الرجل الذي ظنّت أنّه وقع عليها وأتوها، فقالت: نعم هو، فأتوا به رسول الله ﷺ، فلما أمر به ليُرجم قام صاحبها الذي وقع عليها، فقال: يا رسول الله أنا صاحبها، فقال لها: اذهبي قد غفر الله لك، وقال للرجل قولاً حسناً، وقال للرجل الذي وقع عليها: ارجموه)(٣) فهنا عمل النبي ﷺ بظنّ المرأة، ممّا يدلّ على أنّ الظنّ معمولٌ به في الشريعة.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري (٧٥٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

(٣) أخرجه أحمد (٢٧٢٤٠)، وأبو داود (٤٣٧٩)، والترمذي (١٤٥٤) بنحوه عن وائل بن حجر.

■ قوله ﷺ: «إذا كنت في صلاةٍ فشككت في ثلاث أو أربع وأكثر، وظنّك أربع، تشهدت ثمّ سجدت سجدتين وأنت جالسٌ قبل أن تسلّم»[١] فاعتبر العمل بالظنّ في الصلاة.

(الثالث) دليل الإجماع: إنّ الله تعالى أمرنا بالحكم بما شهد به العدول في إباحة الدماء المحرّمة، والأموال المحترمة، والفروج المحصّنة، مع أنّ الأمر قد يكون على خلاف ذلك، وعلى ذلك حصل الإجماع، وهذا من الحكم بالظنّ.[٢]

القول الثاني: عدم جواز العمل بالظنّ إلّا عند تعذر القطع، وصرّح بذلك بعض العلماء:

■ وقال الشاشي: «وغلبة الظنّ في الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل»[٣].

■ وقال أبو الخطاب: «إنّما يُكلّف الظنّ فيما يتعذر عليه فيه العلم»[٤].

■ قال أبو الحسين البصري: «الظنّ إنّما يكون له حكم، ويحسن ورود التعبد به في الأمر الذي لا يكون إلى العلم به سبيل»[٥].

أدلّة القول الثاني:

(الأول) إنّ العاقل لا يحسن العمل منه بالظنّ في أمرٍ يتمكن من القطع به فيما يتعلق بمصالحه ومضارّه.

(الثاني) فكذلك فإنّ الأصل في التكاليف أن ينحصر العمل فيما هو مقطوعٌ به، واستُثني من ذلك العمل بالظنّ فيما لا نستطيع فيه تحصيل القطع، فيبقى ما أمكن فيه القطع على منع العمل فيه بالظنّ[٦].

---

(١) أخرجه أحمد (٤٠٧٥)، وأبو داود (١٠٢٨) عن ابن مسعود.
(٢) الفصول ١/١٦٦.
(٣) أصول الشاشي ص٣٣٨.
(٤) التمهيد ٤/٣٠٩.
(٥) شرح العمد ٢/٢٤٨.
(٦) المعتمد ٢/٣٩٩.

(الثالث) وكذلك استدلّ بعضهم بقوله تعالى: ﴿ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ﴾ [الحُجرَات: ١٢] فالمنهي عنه من الظنّ هو ما نستطيع تحقيق القطع فيه، وما لم نستطع فلا يدخل في النهي.

ونوقش هذا القول:

▪ إنّ النبي ﷺ لو كان حاضراً فروى غيرُه حديثاً عنه جاز للحاضرين أن يعملوا بخبره، وهذا عملٌ بغالب الظنّ مع القدرة على القطع واليقين، وذلك بالرجوع إلى النبي ﷺ[١].

▪ إنّ النبي ﷺ كان يحكم بشهادة الشهود وهي ظنيّة، مع إمكانه انتظار الوحي الذي لا ريب فيه[٢].

القول الثالث: عدم جواز العمل بالظنّ فيما يتعلق بأحكام الشريعة، وقليلٌ من ذهبوا إليه:

▪ قال ابن حزم: «وحرّم القول في دينه بالظنّ، وحرّم تعالى أن نقول عليه إلّا بعلم»[٣].

أدلّة القول الثالث:

(الأول) إنّ الظنّ من شأن أهل الكفر كما جاء في القرآن في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿بَلۡ ظَنَنتُمۡ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِلَىٰٓ أَهۡلِيهِمۡ أَبَدٗا﴾ [الفَتْح: ١٢] وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن ظَنَنتُمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعۡلَمُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [فُصّلَت: ٢٢].

(الثاني) نهى الله عن اتباع الظنّ فقال: ﴿كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ﴾ [الحُجرَات: ١٢] وقال ﷺ: «إيّاكم والظنّ، فإنّ الظنّ أكذب الحديث»[٤] وقال تعالى ذامّاً الذين يتبعون الظنّ: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ﴾ [النّجم: ٢٣] وقال سبحانه: ﴿قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا

---

(١) العدّة ٥/١٥٩٣.
(٢) الإحكام للآمدي ١/ ١٨٠.
(٣) الإحكام لابن حزم ١/١١٨.
(٤) متفق عليه: البخاري في النكاح، ومسلم في البرّ والصلة عن أبي هريرة..

﴿تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨] (الثالث) جاء النهي في القرآن عن القول بلا علم، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وقال سبحانه في معرض النهي والذم ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

ونوقشت هذه الأدلّة:

■ إنّ الظنّ المنهي عنه يتوجّه إلى الظنّ الذي لم يقم عليه أيّ دليل، فالمراد بالآيات الظنّ الكاذب جمعاً بين الأدلّة[١].

■ وكذلك فالعمل بالظنّ الغالب يُسمّى علماً، وعليه جرت ألفاظ النصوص كقوله تعالى ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يوسف: ٨١] وقال سبحانه: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠] وهذا يكون بغلبة الظنّ اعتماداً على الظاهر، ومثله قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

■ إنّ الظنّ الراجح ملحقٌ بالعلم في وجوب العمل به، ولا يصدق على من قال به أنّه اتبع ما ليس به علم.

■ المراد بالظنّ المذموم ما كان تخميناً وحدساً، أمّا الظنّ الواقع بطريق صحيح، فهو يجري مجرى العلم[٢].

الترجيح: القول الأول، فالعمل بالظنّ الراجح واجب، وعلى هذا يجري التفريق بين العمل بالظنّ بمعناه اللغوي، والعمل بالظنّ بمعناه الاصطلاحي، فالعمل واجبٌ بالظنّ الاصطلاحي.

(١) العدّة ٣/ ٨٧٤.

(٢) التمهيد ٣/ ٣٠٤.

المبحث الثاني: حكم الاجتهاد في القطعيات والظنيّات

تعريف الاجتهاد:

لغةً: مأخوذ من (الجهد) بفتح الجيم وضمّها[١]، وهو الطاقة والمشقة، و(الجُهد) الوسع، و (الجَهد) المشقة، واجتهد في الأمر: بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته[٢]، ولا يُستعمل إلّا فيما فيه كلفة ومشقة[٣].

واصطلاحاً: عرّفه العلماء بتعريفات عدّة لا تخلو من اعتراضات، والذي أختاره (بذل الطاقة في تحصيل حكمٍ شرعي عقلياً كان أم نقلياً، قطعياً كان أم ظنياً)[٤].

حكم الاجتهاد في القطعيات:

للعلماء في هذه المسألة ثلاثة أقوال رئيسة:

القول الأول: المنع، حيث يشترطون للاجتهاد ألّا يكون في القطعيات، فمنهم:

- الغزالي حيث قال: «المجتهَد فيه: وهو كلّ حكمٍ شرعي ليس فيه دليلٌ قطعي»[٥].
- وقال صفي الدين الهندي: «المُجتهَد فيه: كلّ حكمٍ شرعي ليس فيه قاطع»[٦] ومثله الرازي[٧].

---

(١) القاموس المحيط ١/ ٣٨٦.
(٢) المصباح المنير ١/ ١٢٢.
(٣) المستصفى ص٤٧٨.
(٤) انظر التعريفات المختلفة والاعتراضات عليها والتعريف الراجح في كتابي (اجتهادات الصحابة) ص١٩ وما بعدها.
(٥) المستصفى ٤/ ١٨.
(٦) الفائق ٦/ ١٠٥.
(٧) المحصول ٢/ ٤٩٩.

■ وقال الشاطبي: «فأمّا القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد»[١].

أدلّة القول الأول:

(أولاً) ذمّ الله تعالى التفرق في الدِّين فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥] فقد ذمّ الله الاختلاف فيما جاءت به البينات، ولو جاز الاختلاف في القطعيات لحصل الاختلاف المذموم[٢].

(ثانياً) لو جاز الاجتهاد في القطعيات من أهل المذاهب المختلفة لكان جائزاً من أهل الأديان الخارجة عن دين الإسلام[٣].

(ثالثاً) إنّ الاجتهاد في القطعيات مظنّة الوقوع في الشبهات والضلال واضطراب الآراء، فهو طريقٌ غير آمن فلم يجز سلوكه[٤].

القول الثاني: الوجوب، وإليه ذهب أكثر الأشاعرة، وجماعة من المعتزلة[٥].

أدلّة القول الثاني:

(أولاً) عموم الأدلّة الآمرة بالاعتبار، ومنها قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] والاعتبار هو الاستدلال[٦].

(ثانياً) أمره تعالى بالتفكّر والتدبّر لتحصيل العلم في المسائل القطعية، من مثل العلم بحجية القرآن فقال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤] وفي مسألة إفراده سبحانه وتعالى بالعبادة، وهي من المسائل القطعية فقال: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا

---

(١) الموافقات ٤/١٥٦.

(٢) رسالة الشافعي ص٥٦١.

(٣) شرح العمد ٢/٢٤٦.

(٤) الإحكام للآمدي ٤/٢٣١.

(٥) البحر المحيط ١/٤٨، البرهان ١/٩٦.

(٦) الفصول ٣/٣٧٦.

﴿بِٱلْحَقِّ﴾ [الرُّوم: ٨] لكنّه أُجيب: بأنّ هذا خطابٌ للجاحدين والمتكبرين المعرضين، وليس للجميع[(١)].

(ثالثاً) قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النّحل: ١٢٥] فقد أمر الله تعالى نبيّه ﷺ أن يجادل الكفار ويوضح لهم الحق، ومسائله قطعية، لكنّه أُجيب: بأنه فرق بين الاجتهاد والنظر والجدال، فالنظر تقليب الفكر ويكون بالقلب، والجدال يكون باللسان احتجاجاً للقول[(٢)].

(رابعاً) إنّ النبي ﷺ دعا الناس إلى الاستدلال والنظر مِن أول ما بعثه الله تبارك وتعالى إلى أن قُبض، وقد نقلت الأمّة ذلك خلفاً عن خلف، نقلاً متواتراً متصلاً، كما نقلوا دعاءه إياهم إلى التوحيد وإلى تصديق النبي ﷺ[(٣)]، لكنّه أُجيب: بأنّ النبي ﷺ لم ينكر على العوام تركهم الاستدلال والنظر وكان يقبل منهم مجرد النطق بالشهادتين[(٤)].

(خامساً) إنّ الله تعالى نهى عن التقليد، وذمّ من احتجّ به، فقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [المائدة: ١٠٤] فإذا كان التقليد منهياً عنه وجب بذلك الاستدلال والنظر، لكنّه أُجيب: بأنّ الذمّ متوجهٌ إلى التقليد في الباطل، بدليل أنّه لو كان متبعاً ما أنزل الله تقليداً لغيره لما توجه إليه الذم[(٥)].

(سادساً) إنّ الأمّة أجمعت على وجوب معرفة الباري سبحانه وتعالى، ولا يتمّ تحصيل العلم إلّا بالنظر والاستدلال فكان واجباً، لأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب[(٦)]، لكنّه أجيب: هناك طرق متعدّدة لمعرفة الرب جلّ وعلا غير النظر،

---

(١) الفصول ٣/ ٣٧٦.
(٢) البحر المحيط ١/ ٤٢.
(٣) الفصول ٣/ ٣٧٨.
(٤) المحصول ٢/ ٥٣٩.
(٥) إعلام الموقعين ٢/ ١٦٩.
(٦) البحر المحيط ١/ ٤٨.

كالفطرة وبديهة العقل واتباع الرسل، بل ولا يوجد إنسان قط إلّا وهو يعرف ربّه، وكذلك نجد أنّ كثيراً من عوامّ المسلمين يحصل له من اليقين ما لا يحصل لغيره من أهل النظر[١].

القول الثالث: الجواز، وذهب إليه كثيرٌ من الأئمة:

■ قال أبو الخطاب: «يُحتمل أن يكون ذلك ـ أي إنزال بعض القرآن متشابهاً ـ ليبعث عباده على الاجتهاد وإعمال الفكر لتصفوا أفهامهم، وتتقوى بصائرهم، وتتخرج عقولهم في معاني ما أراد، فيحصل لهم العلم اليقين»[٢].

■ وقال القرافي: «الاجتهاد قد تكون مقدّماته يقينية فيحصل العلم»[٣].

أدلّة القول الثالث:

(أولاً) قوله ﷺ: «ما من مولود إلّا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[٤] فالغالب على الإنسان معرفة مولاه سبحانه، فكيف يجب عليه الاجتهاد لمعرفة شيء يعرفه؟ لكنّ بعض النّاس قد تعرض له شبهات تُفسد فطرته، فهذا يجب عليه تصحيح الفطرة بالنظر والاستدلال[٥].

(ثانياً) قوله ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسول الله فإن همُ قالوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقها وحسابهم على الله»[٦] فالمطلوب من المكلّف النطق بالشهادتين والإيمان بها من أيّ طريق كان، سواءٌ باتباع الفطرة، أو اتباع الرسل، أو بالنظر والاستدلال[٧].

(ثالثاً) إنّ أهل الإسلام قاطبةً يحملون أولادهم على الإسلام دون تكليفهم بنظرٍ أو استدلال.

---

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ٢٩.
(٢) التمهيد ٢/ ٢٧٥.
(٣) نفائس الأصول ٣/ ١٢٠١.
(٤) أخرجه البخاري (١٣٥٨)، ومسلم (٢٦٨٥) عن أبي هريرة.
(٥) فتح الباري ١٣/ ٣٤٩.
(٦) أخرجه البخاري (٢٥) و(٣٩٢) و(١٣٩٩) و(٢٩٤٦)، ومسلم (٢٠) و(٢١) و(٢٢).
(٧) شرح الطحاوية ص١٥.

(رابعاً) إنّ كثيراً من الناس يعجز عن إثبات المسائل القطعية بالأدلّة، فتكليفهم بالاستدلال فيها تكليف بما لا يُطاق، وهذا ممّا لا يمكن أن يرد الشرع به[١].

الترجيح: الراجح هو القول الثالث، أي يجوز الاجتهاد في القطعيات في الجملة، وإن كان الناس يتفاوتون فيه لتفاوت علمهم وقدراتهم، وذلك لما يلي:

- يناسب واقع الأمّة ويسايرها في جميع عصورها، ممّا يدلّ على إقرارهم له.
- إنّ تكليف جميع الناس بالنظر والاستدلال فيه مشقة عظيمة، لم يعهد من الشارع أنّه أتى بمثلها أو بما يقاربها.
- إنّ المطلوب تحصيل العلم واليقين، فبأي طريق حصل تمّ المطلوب.

حكم الاجتهاد في الظنيات: ذهب جمهور العلماء إلى جواز الاجتهاد على الجملة، وقد خالف في ذلك بعض متكلّمي بغداد[٢]، وحجتهم في ذلك منع القياس خصوصاً، فقد كان يُعرف القياس عند كثيرٍ من العلماء بالاجتهاد[٣]، فلا يُلتفت إلى هذا القول.

أدلّة جواز الاجتهاد في الظنيات:

(أولاً) أسند الله كثيراً من الأحكام إلى الاجتهاد:

- في مجال النفقة: علّق الله كثيراً من أحكام النفقة على العرف وذلك عن طريق الاجتهاد، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٣] وقال تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَـٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٦]وفي إصلاح مال اليتيم قال تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٠] وسبيل ذلك الاجتهاد والتحري.
- التعدد والوحدة في الزواج، قال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾ [النِّسَاء: ٣] والخوف إنّما يُعرف بالاجتهاد أيضاً.

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٠٢.
(٢) البحر المحيط ٦/ ١٩٨.
(٣) المستصفى ٣/ ٦٥٥.

■ دفع أموال اليتامى، قال تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النِّساء: ٦]والابتلاء وإيناس الرشد إنّما يكون بالاجتهاد.

■ في جزاء صيد الحرم، قال تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] فيجتهد الحكمان في تحديد المثل.

(ثانياً) اجتهاد الصحابة في مسائل ظنيّة كثيرة وذلك في زمن النبوّة، فلم ينكر ﷺ عليهم هذا الاجتهاد[١]، ومن تلك الاجتهادات باختصار:

■ اجتهاد سعد بن معاذ[٢] في الحكم على بني قريظة: مما هو ثابت في السيرة والحديث أنَّ بني قريظة نزلوا على حكم سعد بن معاذ[٣]، (فأرسل ﷺ إلى سعد فأتاه على حمار، فلمَّا دنا قريباً من المسجد قال رسول الله ﷺ قوموا إلى سيدكم أو إلى خيركم، فقعد عند النبي ﷺ فقال: إنَّ هؤلاء نزلوا على حكمك، قال: فإنِّي أحكم أن تقتل مقاتلتهم وتسبي ذراريهم، فقال: لقد حكمت بما حكم به الملك)[٤]، وفي رواية: (قضيت بحكم الله عزَّ وجل)[٥] ووجه الاستدلال: اجتهاد سعد في حكم شرعي في حضرته ﷺ، ولقد استدلَّ الخطيب البغدادي في كتابه (الفقيه والمتفقه)[٦] بهذا الحديث على جواز الاجتهاد بالرأي، واستدلَّ به كذلك ابن القيِّم في كتابه (إعلام الموقعين)[٧].

■ قضاء عمرو بن العاص[٨] بحضرته ﷺ: ففي الحديث: (جاء رسولَ الله ﷺ خصمان يحتكمان فقال لعمرو: اقض بينهما يا عمرو، فقال: أنت أولى بذلك مني

---

(١) انظر كتابي اجتهادات الصحابة، فقد جمعت كثيراً من اجتهاداتهم في زمن النبوة وبعدها.

(٢) أبو عمرو، سعد بن معاذ بن النعمان بن الأوسي الأنصاري، الصحابي الجليل صاحب المآثر الجليلة، سيد الأوس، حمل لواءها في بدر، وشهد أحداً وكان ممّن ثبت فيها، أصيب بسهم يوم الخندق وحكم في بني قريظة ثمّ توفي بالمدينة ودفن في البقيع ٥هـ، اهتز عرش الرحمن لوفاته، انظر الأعلام ٣/ ٨٨ وسير أعلام النبلاء ١/ ٢٧٩.

(٣) البداية والنهاية ٤/ ١٢٣، السيرة النبوية لابن هشام ٣/ ٢٤٩.

(٤) هذه رواية البخاري عن أبي سعيد الخدري في كتاب الجهاد والسير.

(٥) هذا اللفظ من رواية مسلم في كتاب الجهاد والسير.

(٦) انظر التشريع والفقه في الإسلام ص ١٠٩.

(٧) إعلام الموقعين ١/ ١٥٥.

(٨) أبو عبدالله، عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي، صحابي جليل، فاتح مصر، اشتُهر

=

يا رسول الله، قال: وإن كان، قال: فإذا قضيتُ بينهما فما لي ؟ قال: إذا أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشر حسنات، وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة واحدة)[(١)].

■ فتوى علي بن أبي طالب في الغلام المدَّعى: جاء علياً ثلاثةُ نفرٍ كلُّهم يدَّعي أنَّ الغلامَ ولده ثمَّ خيَّرهم عليٌّ واحداً واحداً، أترضى أن يكون الولد لهذا ؟ فأبوا، فقال أنتم فيه شركاء متشاكسون فأقرع بينهم، فجعل الولدَ للذي خرجت له القرعة، وجعل عليه للرجلين الآخرين ثلثي دية، فبلغ ذلك النبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه من قضاء علي[(٢)].

■ صلاة الصحابيين في السفر: رُوي (أنَّ رجلين من الصحابة خرجا في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماءٌ فتيمَّما صعيداً طيِّباً، ثمَّ وجدا الماء في الوقت، فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة، ولم يُعد الآخر، ثمَّ أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يُعد: أصبت السنَّة وأجزأتك صلاتك، وقال للذي توضأ وأعاد: لك الأجر مرتين)[(٣)]، فلقد صوَّب النبي ﷺ هذين الصحابيين، وبيَّن ما لكلِّ واحدٍ منهما من الأجر.

■ اجتهاد عمار[(٤)] في التيمم: قال عمَّار: (أجنبت فلم أُصب الماء، فتمعَّكت في الصعيد وصلَّيت، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: إنَّما يكفيك هكذا، وضرب

= بالسياسة والدهاء والرأي، ولّاه النبي ﷺ إمرة سرية ذات السلاسل وولاه عُمان، وكان من أمراء الجيوش في فتوحات الشام، وله مواقف فيما جرى بعد مقتل عثمان، توفي والياً على مصر ٤٣هـ، انظر الأعلام ٥/ ٧٩ وسير أعلام النبلاء ٣/ ٥٤.

(١) أخرجه أحمد (١٧٨٢٤) عن عمرو بن العاص.

(٢) أخرجه أحمد (١٩٣٤٤)، وأبو داود (٢٢٦٩)، والنسائي ٦/ ١٨٢ عن زيد بن أرقم.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٣٨)، والنسائي ١/ ٢١٣ عن أبي سعيد الخدري، انظر سبل السلام ١/ ١٨٥.

(٤) أبو اليقظان، عمار بن ياسر بن عامر الكناني العنسي، صحابي جليل من السابقين الأولين والقادة الشجعان، شهد المشاهد كلّها مع رسول الله ﷺ، ولي الكوفة لعمر، وشهد الجمل وصفين مع علي واستُشهد في صفين ٣٧هـ، انظر الأعلام ٥/ ٣٦، سير أعلام النبلاء ١/ ٤٠٦.

بكفيه الأرض، ونفخ فيهما، ثمَّ مسح بهما وجهه وكفيه)[١] وهذا اجتهادٌ من عمَّار في تصوره للتيمم قبل أن يرشده النبي ﷺ.

■ اجتهاد عمرو بن العاص في ذات السلاسل: (احتلم عمرو بن العاص رضي الله عنه في غزوة ذات السلاسل، فلم يغتسل خوفاً من الهلاك لشدَّة البرد، بل تيمَّم وصلَّى بأصحابه الصبح، فلمَّا ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ قال له: يا عمرو، صلَّيت بأصحابك وأنت جنب! فقال له عمرو: إنِّي سمعت الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النِّساء: ٢٩] فضحك رسول الله ﷺ، ولم يقل له شيئاً)[٢] وهذا إقرارٌ منه ﷺ لعمروٍ على اجتهاده.

(ثالثاً) مناقشته ﷺ لمعاذ حين أرسله إلى اليمن (وهو نصٌ في هذه المسألة): روى جماعةٌ من أصحاب معاذ بن جبل رضي الله عنه: أنَّ رسول الله ﷺ لمَّا بعثه إلى اليمن قال له: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال: فبسنَّة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنَّة رسول الله ﷺ ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: وضرب ﷺ صدري، ثمَّ قال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله إلى ما يرضي رسول الله ﷺ»[٣] وكذلك قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجرٌ واحد»[٤].

(رابعاً) إجماع الصحابة ومن بعدهم وأئمة أهل العلم على جواز الاجتهاد، وعمل به العلماء وما زالوا إلى يومنا هذا، فهناك مسائل كثيرة اجتهد بها الصحابة بعد عصر النبوّة، وبعضها حصل عليها الإجماع وبعضها بقي الخلاف فيها قائماً، فمن ذلك:

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٨)، ومسلم (٣٦٨).
(٢) علَّقه البخاري ١/ ٤٥٤، وأخرجه أحمد (١٧٨١٢)، وأبو داود (٣٣٤)، وابن حبان (١٣١٥)، والحاكم ١/ ١٧٧.
(٣) أخرجه أحمد (٢٢٥٥٧)، وأبو داود (٣٥٩٣)، والترمذي (١٣٢٨).
(٤) أخرجه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦) عن عمرو بن العاص.

■ موضع دفنه ﷺ: جاء في موطأ مالك[١]: أنَّ مالكاً بلغه أنَّ رسول الله ﷺ توفي يوم الاثنين ودفن يوم الثلاثاء، وصلَّى عليه الناس أفذاذاً لا يؤمّهم أحد، فقال الناس: يُدفن عند المنبر، وقال آخرون: بالبقيع، فجاء أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما دفن نبيٌّ قط إلَّا في مكانه الذي توفي فيه»[٢] وفي رواية (لمّا قُبض رسول الله ﷺ اختلفوا في دفنه، فقال أبو بكر: سمعت من رسول الله ﷺ شيئاً ما نسيته، قال: «ما قبض الله نبياً إلَّا في الموضع الذي يجب أن يُدفن فيه، ادفنوه في موضع فراشه»[٣]، ثمَّ أجمع الصحابة على دفنه ﷺ في موضع سريره الذي مات عليه ﷺ فهنا اجتهدوا في دفنه، لكن زال اختلافهم بعد نقل النص، فهنا عملٌ بالنص حصل عليه الإجماع، لكن موضع الشاهد هنا: اجتهادهم قبل علمهم بالنص.

■ في اختيار خليفته بعد وفاته ﷺ: جاء في البداية والنهاية[٤] قصة سقيفة بني ساعدة، وجاء ذلك في الكتب الستة، فقد روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها: (أنَّ رسول الله ﷺ مات وأبو بكر في السنح، قال إسماعيل[٥]: تعني بالعالية، فقام عمر يقول: والله ما مات رسول الله ﷺ، قالت: وقال عمر: والله ما كان يقع في نفسي إلَّا ذاك، وليبعثنَّه الله فليقطعنَّ أيدي رجالٍ وأرجلهم، فجاء أبو بكر، فكشف عن رسول الله ﷺ فقبَّله، فقال: بأبي أنت وأمي طبت حيا وميّتاً، والله الذي نفسي بيده، لا يذيقك الله الموتتين أبداً، ثمَّ خرج فقال: أيُّها الحالف على رِسلك، فلمَّا تكلَّم أبو بكر جلس عمر، فحمد اللهَ أبو بكر وأثنى عليه وقال: ألا من كان يعبد محمداً فإنَّ محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإنَّ الله حيٌّ لا يموت، وقال: ﴿وَمَا

---

(١) في كتاب الجنائز ١/ ٧٢٣١..

(٢) أخرجه بنحوه ابن ماجه (١٦٢٨) عن ابن عباس، وانظر نصب الراية ٢/ ٢٩٨.

(٣) أخرجه الترمذي في الجنائز عن عائشة رضي الله عنها..

(٤) ٦/ ٣٠٥.

(٥) ابن أبي أويس، انظر فتح الباري ٧/ ٢٩، وترجمته: إسماعيل بن عبدالله بن عبدالله بن أويس، أبو عبدالله الأصبحي، إمام من أئمة الحديث، روى عنه الشيخان، ووثّقه كثيرٌ من الأئمة، توفي بالمدينة ٢٢٦هـ، انظر سير أعلام النبلاء ١٠/ ٣٩١.

مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ [آل عمران: ١٤٤] وقوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الزمر: ٣٠] قال: فنشج الناس يبكون قال: واجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة(١) في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: منَّا أميرٌ، ومنكم أمير فذهب إليهم أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، فذهب عمر يتكلم، فأسكته أبو بكر وكان عمر يقول: والله ما أردت بذلك إلَّا أنِّي هيَّأت كلاماً قد أعجبني خشيت ألَّا يبلغه أبو بكر، ثمَّ تكلَّم أبو بكر، فتكلَّم أبلغ الكلام، فقال في كلامه: نحن الأمراء، وأنتم الوزراء، هم أوسط العرب داراً، وأعربهم أحساباً، فبايعوا عمر بن الخطاب، أو أبا عبيدة بن الجرَّاح، فقال عمر: بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا وخيرنا، وأحبنا إلى رسول الله ﷺ، فأخذ عمر بيده فبايعه، وبايعه النَّاس، فقال قائلٌ: قتلتم سعد بن عبادة، فقال عمر: قتله الله)(٢) وذكرت الروايات الأخرى: (أنَّه لمَّا بويع أبو بكر في السقيفة، وكان الغد كانت بيعة العامَّة) وورد في رواية قول عمر: (أنَّ رسول الله ﷺ ارتضاه لديننا، أفلا نرتضيه لدنيانا!)(٣) فهذا الاجتهاد من عمر في تقديم أبي بكر يُلتمس فيه من عبارة عمر العمل بالقياس، فقاس اختياره للخلافة على اختيار النبي له ﷺ للصلاة بالناس، كما ثبت ذلك في أيام مرضه، وهذا فهمٌ واستدلالٌ عظيمٌ من عمر رضي الله عنه، ثمَّ حصل الإجماع على ذلك، وتمت بيعة الخاصة، ثمَّ بيعة العامَّة في المسجد.

■ ربا الفضل: حرَّم الله تعالى الربا بقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] وآذن المرابين بحربٍ من الله ورسوله فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟

---

(١) أبوقيس، سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الخزرجي الأنصاري، صحابي جليل من النقباء، من سادة الأنصار في الجاهلية وبعد الإسلام، ومن كرامهم وأجوادهم، له مواقف مشهودة مع رسول الله ﷺ، توفي بحوران من أرض الشام ١٤هـ، انظر الأعلام ٣/ ٨٥ وسير أعلام النبلاء ١/ ٢٧٠.

(٢) انظر رواية البخاري كما في فتح الباري ٧/ ١٩ ـ ٢٠.

(٣) انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٦٨.

ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾﴾ [البقرة: ٢٧٧-٢٨٠] والربا الذي كان معلوماً في الجاهلية، إنَّما كان قرضاً مؤجلاً بزيادةٍ مشروطة، فكانت الزيادة بدلاً من الأجل، وهذا يُسمَّى بالربا الجلي، أو ربا الديون، أو ربا النسيئة، ولا خلاف في تحريمه، وأمَّا ربا الفضل فقد اختلف الصحابة في حكمه:

١ـ فذهب ابن عباسٍ رضي الله عنه إلى أنَّ الربا المحرَّم هو ربا النسيئة، وأنَّ ربا الفضل جائزٌ لا حرمة فيه، ووافقه على ذلك بعض الصحابة منهم أسامة بن زيد[١] وابن الزبير وزيد بن أرقم[٢].

٢ـ وذهب جمهور الصحابة إلى أنَّ ربا الفضل كربا النسيئة في التحريم، قال ابن قدامة في المغني: «وقد كان في ربا الفضل اختلافٌ بين الصحابة، فحُكي عن ابن عباسٍ، وأسامة بن زيد، وزيد بن أرقم، وابن الزبير، قالوا إنَّما الربا في النسيئة لقوله ﷺ: «لا ربا إلَّا في النسيئة»[٣] كما روى البخاري، وفي رواية مسلم: «إنَّما الربا في النسيئة»[٤]» ثم قال: «والمشهور من ذلك قول ابن عباسٍ، ثمَّ إنَّه رجع إلى قول الجماعة، وفي الحديث الصحيح أنَّ رسول الله ﷺ قال: «الذهب بالذهب،

---

(١) أبو محمد، أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل، من كنانة عوف، حبّ رسول الله ﷺ وابن حبّه، وأمّه أم أيمن بركة حاضنته ﷺ، هاجر إلى المدينة وهو صغير، وأمّره ﷺ وهو دون العشرين، كان مظفّراً موفقا رحل إلى دمشق وسكن المزّة، عاد إلى المدينة وتوفي بالجرف ٥٤هـ، انظر الأعلام ١/ ٢٩١ وسير أعلام النبلاء ٢/ ٤٩٦.

(٢) أبو عامر، زيد بن أرقم بن زيد بن قيس الخزرجي الأنصاري، صحابي، كان يتيماً في حجر عبدالله بن رواحة وشهد معه مؤتة، وشهد غزوات كثيرة مع رسول الله ﷺ، وكان ممّن رُدّ لصغره في أحد، وهو ممّن روي عنه الحديث، شهد صفين مع علي، توفي بالكوفة ٦٨هـ، انظر الأعلام ٣/ ٥٦ وسير أعلام النبلاء ٣/ ١٦٥.

(٣) أخرجه البخاري (٢١٧٩) عن أسامة بن زيد، انظر فتح الباري ٤/ ٣٨١.

(٤) صحيح مسلم (١٥٨٤).

والفضَّة بالفضَّة، والبُرُّ بالبُرِّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواءً بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»[١] وفي رواية «فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء»[٢] والثابت الذي لا مجال للجدل فيه إجماع التابعين على تحريم ربا الفضل، وهذا الإجماع يرفع قول ابن عباسٍ وغيره»[٣] وعلى هذا بقي الخلاف في زمن الصحابة، ولم يحسم إلَّا بإجماع التابعين فيما بعد.

(خامساً) إجماع المسلمين في جميع العصور على مشروعية الاجتهاد في تعيين الأصلح للإمامة والقضاء وأمراء السرايا وجباة الصدقات، وعلى الاجتهاد في تحقيق العدل من كلّ واحدٍ منهم، وعلى الاجتهاد في عدالة الشهود ونحو ذلك من القضايا المتعدّدة[٤].




(١) أخرجه مسلم (١٥٨٧) عن عبادة بن الصامت، انظر شرح النووي لصحيح مسلم ١١/ ١٤.
(٢) صحيح مسلم (١٥٨٤) من حديث أبي سعيد الخدري، انظر شرح النووي لصحيح مسلم ١١/ ١٥.
(٣) المغني لابن قدامة ٦/ ٥٢.
(٤) الفصول ص٧٢، وإن كان ما ذكر يدخل في باب الاجتهاد في تحقيق المناط كما يسميه الأصوليون.

المبحث الثالث: تعدّد الحق في كلّ منهما

والمراد بهذه المسألة، هل الحق واحد في الأقوال، أو أنّ الأقوال المختلفة كلّها حق؟

تعدّد الحق في القطعيات:

للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: أنّ الحقّ واحدٌ في القطعيات، وهذا ما ذهب إليه جماهير العلماء[1]، بل ولا عبرة بمخالفته، وإنّما ذكرت المخالف لأردّ قوله.

أدلّة القول الأول:

(أولاً) النصوص الكثيرة الدّالة على تخطئة المخالف للحق في القطعيات، ومنها:

- قوله تعالى: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ [البقرة: ٩١].
- وقوله ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٧٧].
- وقوله ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢].

(ثانياً) ما ثبت بالحق القاطع أنّ مذاهب اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والهندوس باطلة، فلو تعدّد الحق لكانت مذاهبهم حقاً[2].

(ثالثاً) إنّ القول بتعدّد الحق في القطعيات يؤدّي إلى اجتماع النقيضين واتحاد الضدين، وهذا محالٌ وباطل، فلا يُعقل إصابة القائل بالقول وإصابة من قال بنقيضه[3]، ولأنّ كلاً منهما يخطّئ الآخر يقيناً فلو كان كلّ واحدٍ منهما مصيباً لكان كلٌ منهما مخطئاً بتخطئة الآخر، فكيف يكون مصيباً مخطئاً معاً، وهذا محال[4].

---

(١) انظر الرسالة للشافعي ص٣٥٩، العدّة ٥/ ١٥٤٠، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٢، إرشاد الفحول ص٢٥٩.
(٢) التمهيد ٤/ ٣٠٩.
(٣) المستصفى ٤/ ٣٩.
(٤) بذل النظر ص٦٩٥.

(رابعاً) إنّ الإجماع منعقد منذ عصر الصحابة على تخطئة المخالف في القطعيات، كالخوارج مثلاً ومانعي الزكاة[١]، وهكذا بعد عصرهم وقبل وجود المخالف[٢].

القول الثاني: أنّ الحق متعدّد في القطعيات، ونُسب هذا القول لبعض المعتزلة كالجاحظ[٣]، وإن كان بعض العلماء شكّك في نسبة القول بالتصويب للجاحظ، كابن السبكي والزركشي، حيث قالا بأنّ حقيقة مذهب الجاحظ نفي الإثم عن المخطئ في القطعيات[٤].

أدلّة القول الثاني:

(أولاً) إنّ أدلّة القطعيات فيها غموض وخفاء، ومن ثمّ كان الحق متعدّداً فيها لصعوبة أدلتها[٥].

وأجيب عنه:

- إنّ الأدلّة القطعية واضحة، فتدلّ على صواب واحدٍ دون غيره.
- إنّ الكلام في إثبات النبوة وتميز المعجزات عن الكرامات أغمض من مسائل القطعيات التي اختلف فيها أهل الملل، ومع ذلك اتفق العلماء على عدم صواب أهل الملل الأخرى، فإذا كان الحق في الأغمض واحداً فمن باب أولى ما كان غموضه أقل كالذي اختلف فيه أهل الملّة.

(ثانياً) إنّ الحق في الظنيات متعدّد، فكذلك في القطعيات[٦].

---

(١) شرح النووي لصحيح مسلم ١٦/ ٢١٩.
(٢) المحصول ٢/ ٥٠٠.
(٣) أبو عثمان، عمرو بن بحر الليثي البصري الجاحظ، من أئمة الكلام المعتزلة، ومن أئمة الآدب واللغة، أصيب بالفالج ومات والكتاب على صدره، توفي بالبصرة ٢٥٥هـ، من آثاره (البيان والتبيين) و(الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير) و(الحيوان) وكتب أخرى كثيرة، انظر الأعلام٥/ ٧٤ وسير أعلام النبلاء ١١/ ٥٢٦.
(٤) الإبهاج لابن السبكي ٣/ ٢٥٧، البحر المحيط للزركشي ٦/ ٢٣٦.
(٥) شرح اللّمع ٢/ ١٠٤٤.
(٦) التمهيد ٤/ ٣٠٩.

وأجيب عنه:

- عدم التسليم بتعدد الحق في الظنيات[١].
- الأدلّة هنا قاطعة، فلم يجز أن يكون كلّ مجتهدٍ فيها مصيباً[٢].
- أنّ الأقوال في القطعيات متضادة، والأقوال المتضادة إذا تعلّقت بنفي وإثبات استحال صحتها وصوابها معاً.

(ثالثاً) رُوي عن بعضهم أنّه خالف في القطعيات ولم يُنكر عليه ذلك، فقد روي عن ابن مسعود: مخالفته في المعوّذتين فلم يعتبرهما قرآناً[٣]، وما نُقل عن أبي بن كعب من أنّ القنوت من القرآن[٤].

ويجاب عنه: أنّ الصحابة رضي الله عنهم قد أنكروا على المخالف في هذه المسائل[٥].

تعدّد الحق في الظنيات:

للعلماء في هذه المسألة قولان مشهوران يعرف أصحابهما بالمخطئة والمصوّبة:

القول الأول: أنّ الحقّ لا يتعدّد، فهو في واحد من الأقوال (مذهب المخطئة)، وهو مذهب الجمهور فهو رواية لأبي حنيفة وأكثر الحنفية[٦]، وهو قول مالك وأكثر المالكية[٧]، وهو قول الشافعي وأكثر الشافعية[٨]، وقول أحمد والحنابلة[٩]، وبعض المتكلمين[١٠]، والمعتزلة[١١]، ومذهب الظاهرية[١٢]، ومن أقوالهم:

---

(١) التمهيد ٤/ ٣١٠.
(٢) التبصرة ص٤٩٧.
(٣) أخرجه البخاري في التفسير عن زر بن حُبيش، انظر فتح الباري ٨/ ٧٤١.
(٤) رواه ابن أبي شيبة في المصنف ١٠/ ٣٨٩.
(٥) شرح العمد ٢/ ٢٦٢.
(٦) انظر أصول السرخسي ١/ ١٢٧، وكشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠١، والتقرير والتحبير ٣/ ٣٠٦.
(٧) الموافقات ٤/ ١٦٨.
(٨) المعتمد ٢/ ٣٧١، البرهان ٢/ ١٣١٩، المحصول ٢/ ٥٠٤.
(٩) العدة ٥/ ١٥٤٢، التمهيد ٤/ ٣١٠.
(١٠) وهو رواية لأبي الحسن الأشعري، انظر شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨.
(١١) المعتمد ٢/ ٣٧١.
(١٢) الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٨.

■ قال ابن قدامة: «الحق في قول واحدٍ من المجتهدين، ومن عداه مخطئ»[١].

■ وقال الآمدي: «والمختار إنّما هو امتناع التصويب لكلّ مجتهد»[٢].

أدلّة القول الأول:

الدليل الأول: من القرآن الكريم

(أولاً) قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩] ووجه الاستدلال: اختصاص سليمان بالفهم يدلّ على صواب حكمه وخطأ غيره[٣].

وأجيب عنه:

■ الاستدلال بهذه الآية على تخطئة الآخرين يعني نسبة الخطأ إلى الأنبياء، وهذا لا يصحّ لأنّهم معصومون[٤]، لكن أجيب: بأنّ العصمة تكون في التبليغ والوقوع في الكبائر، أمّا في الحكم فيمكن الخطأ لكن لا يُقرون عليه[٥].

■ ومدلول الآية قد يعني أنّ حكمهما كان صواباً، لكنّ سليمان اختصّ بالتفهيم دون داود[٦]، بدليل قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]، لكن أجيب: بأنّ اختصاص سليمان بالفهم يدلّ على صوابه في الحكم وخطأ غيره، وإلّا لما كان لفهمه أيّ ميزة، والآية سيقت في غير هذه القضية[٧]، كذلك نقض داود حكمه بعد أن سمع حكم سليمان وذاك دليل تخطئته[٨].

---

(١) روضة الناظر ٣/ ٩٧٥.
(٢) الإحكام ٤/ ١٩٠.
(٣) العدة ٥/ ١٥٥٠، المستصفى ٤/ ٧٤، كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٣٠٤.
(٤) روضة الناظر ٣/ ٩٨٣، المستصفى ٤/ ٧٤.
(٥) التمهيد ٤/ ٣١٧.
(٦) الإحكام للآمدي ٤/ ١٩٢، العدّة ٥/ ١٥٥٣.
(٧) العدة ٥/ ١٥٥٣.
(٨) انظر تفسير ابن جرير الطبري ٩/ ٥٠، فقد نقل نقض حكم داود عن عددٍ من الصحابة.

■ إنّ الأنبياء كانوا متعبّدين بغير الاجتهاد[١]، وأجيب: بأنّه لا مانع من ذلك عقلاً ولا شرعاً[٢].

■ وقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] لا يدلّ على أنّ داود لم يفهم[٣]، وأجيب: بأنّ تخصيص الشيء بالذكر يدلّ على نفي ما عداه[٤].

(ثانياً) قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] وقوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] ووجه الاستدلال: أمره تعالى بالاجتماع ونهيه عن التفرّق، ولو كان الحق متعدداً لما صحّ النهي عن التفرّق[٥].

لكن أجيب: بأنّ هذه الآيات وأمثالها خاصة بالقطعيات، بدليل وجود التفرق بالظنيات، للفرق بين المحدث والطاهر، والغني والفقير، والحاضر والمسافر، والصحيح والمعذور[٦]، وأجيب عليه: بأنّ المراد هو الحكم الواحد في الحال الواحدة لا في الأحوال المختلفة، وبذلك تبقى الآيات على عمومها ولا تخصّص.

(ثالثاً) قوله تعالى: ﴿فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] ووجه الاستدلال: أنّ الله ذمّ إحدى الطائفتين المختلفتين ونسبها إلى البغي، ممّا يدلّ على أنّ الحق مع أحد المختلفين دون الآخر[٧].

(رابعاً) قوله تعالى ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] ووجه الاستدلال: أنّ الله تعالى ذكر أنّ الذين يقعون على الحق هم الذين يستنبطونه من العلماء، ممّا يدلّ على أنّ بعضهم لا يحصل لهم ذلك[٨].

---

(١) المستصفى ٤/ ٧٤.
(٢) روضة الناظر ٣/ ٩٨٣.
(٣) الإحكام للآمدي ٤/ ١٩١.
(٤) العدة ٥/ ١٥٥١.
(٥) الإحكام لابن حزم ٢/ ٧٤، المستصفى ٤/ ٧٨.
(٦) الإحكام للآمدي ٤/ ١٩٢.
(٧) شرح العمد ٢/ ٢٥٤.
(٨) المستصفى ٤/ ٧٥.

الدليل الثاني: من السنّة المطهرة.

■ قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجرٌ واحد»[١] ووجه الاستدلال: أنّه حكم على بعض المجتهدين بالخطأ[٢].

وأجيب عنه:

١ـ إنّ الخطأ قبيح، ولا يستحقّ العبد عليه الثواب[٣]، لكن أجيب: بأنّ الثواب على الاجتهاد وليس على الخطأ[٤].

٢ـ إنّ المراد أنّه أخطأ نصاً أو إجماعاً[٥]، وأُجيب: بأنّه إذا طلب النص واستقصى ثمّ لم يجده ولم يمكنه الظفر به فإنّه لا يلزمه أن يحكم بما لم يبلغه من النصوص باتفاق[٦].

٣ـ إنّ الخبر آحاد، فلا يصحّ الاستدلال به على المسائل القطعية[٧]، وأُجيب: بأنّ الأمّة تلقته بالقبول، وأجمعوا على العمل به أو تأويله، فوجب المصير إليه[٨]، والظاهر أنّ أخبار الآحاد الصحيحة تقبل في القطعيات[٩].

■ قوله ﷺ: «إنّ الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمورٌ مشتبهات لا يعلمها كثيرٌ من الناس»[١٠] ووجه الدلالة: أنّه لو كان الحق يتعدّد تبعاً لتعدّد الاجتهادات لكان كلّ الناس عالمين بحكم تلك المشتبهات، لكونها تابعةً لاجتهاداتهم[١١].

---

(١) أخرجه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦) عن عمرو بن العاص.
(٢) العدة ٥/ ١٥٥٤، شرح اللمع ٢/ ١٠٥١.
(٣) إحكام الفصول ص٦٢٦.
(٤) الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٨، التمهيد ٤/ ٣١٨.
(٥) الإحكام للآمدي ٤/ ١٩٣، المعتمد ٢/ ٣٨٢.
(٦) المعتمد ٢/ ٣٨٢، العدة ٥/ ١٥٥٤.
(٧) العدة ٥/ ١٥٥٤.
(٨) روضة الناظر ٣/ ٩٨٧.
(٩) كما مرّ معنا في بحث خبر الآحاد سابقاً..
(١٠) أخرجه البخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩) عن النعمان بن بشير.
(١١) الإحكام لابن حزم ٢/ ٨٠.

■ قوله ﷺ إذا بعث جيشاً (إذا حاصرتم أهل حصنٍ فأرادوا منك أن تنزلهم على حكم الله تعالى فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنّك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا)[١] ووجه الاستدلال: أنّ الحديث ينفي أن يكون حكم الله تعالى في الحادثة ما يؤدّي إليه اجتهاد المجتهد قطعاً دائماً[٢].

■ قوله ﷺ لسعد بن معاذ بعدما حكم حكمه في بني قريظة كما سبق ذكره: (لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سموات) ووجه الاستدلال: دلّنا هذا الحديث على أنّ حكم الله واحد، وقد وافقه سعدٌ، ولو لم يكن كذلك لكان مخالفاً لحكم الله، والمخالف لحكم الله مخطئ[٣].

الدليل الثالث: إنكاره ﷺ على اجتهاد من اجتهد فأخطأ.

إنّ النبي ﷺ خطّأ بعض الصحابة في مسائل ظنية كثيرة، فلو كان كلّ مجتهدٍ مصيباً لم ينكر عليهم، ولم يخطئهم[٤]، وثبت ذلك في حوادث كثيرة منها:

■ باع بلال[٥] صاعين من تمر بصاعٍ منه، فأنكر عليه ﷺ وبيّن خطأه وقال: (عين الربا)[٦].

■ تمعّك عمار في التراب لمّا وجب عليه الغسل ولا ماء عنده، فذكر له الرسول ﷺ أنّ عليه التيمّم فقط، وذلك بمسح وجهه وكفيه فقط[٧].

---

(١) أخرجه مسلم (١٧٣١) عن بريدة. .

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٥٧.

(٣) مجموع الفتاوى ٣٣/ ٤١.

(٤) الإحكام لابن حزم ٢/ ٨١.

(٥) أبو عبدالله، بلال بن رباح الحبشي، صحابيٌّ جليل، مؤذّن رسول الله ﷺ وخازنه على بيت ماله، مولى أبي بكر أحد السابقين إلى الإسلام والذين عذّبوا فيه، شهد المشاهد كلّها مع رسول الله ﷺ، سار مع البعوث إلى الشام وشهد فتح بيت المقدس، توفي بدمشق ٢٠هـ، انظر الأعلام ٢/ ٧٣ وسير أعلام النبلاء ١/ ٣٤٧.

(٦) أخرجه البخاري (٢٣١٢)، ومسلم (١٥٩٤) عن أبي سعيد الخدري.

(٧) سبق تخريجه.

■ باع بعض الصحابة[١] بريرة واشترط الولاء له، فأنكر عليه النبي ﷺ وبيّن خطأه وقال: «إنّما الولاء لمن أعتق»[٢].

■ إنكار النبي ﷺ على أسامة بن زيد قتله للرجل بعدما نطق بالشهادتين، وقال له: «كيف تصنع بلا إله إلّا الله إذا جاءت يوم القيامة»[٣].

■ بيان النبي ﷺ خطأ الرهط الذين عزم أحدهم على أن يصوم ولا يفطر والثاني الذي يقوم فلا ينام والثالث الذي يعتزل النساء، فقال ﷺ: (أما إني أخشاكم لله وأتقاكم لله، لكني أصوم وأفطر، وأقوم وأنام، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)[٤].

الدليل الرابع: إجماع الصحابة على احتمال وجود الخطأ منهم في اجتهادهم بالظنيات، ومن ذلك:

■ قول أبي بكر في الكلالة: (أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمنّي ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد)[٥].

■ قول عمر: (هذا ما رأى عمر فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمن عمر)[٦].

■ قول ابن مسعود في المفوّضة: (أقول فيها برأيي، إن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه)[٧].

■ قال ابن عباس: (ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً)[٨].

---

(١) قيل كانت مولاة لبعض بني هلال، وقيل لبعض الأنصار، وقيل بل كانت مولاة لأبي أحمد بن جحش، انظر أسد الغابة ٥/ ٢٢٩.

(٢) أخرجه البخاري (٤٥٦)، ومسلم (١٥٠٤) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه مسلم (٩٧) عن جندب بن عبدالله البجلي.

(٤) أخرجه البخاري (٥٠٦٣)، ومسلم (١٤٠١) عن أنس بن مالك.

(٥) إعلام الموقعين ١/ ٦٥.

(٦) رواه البيهقي ١٠/ ١١٦.

(٧) أخرجه أحمد (٤٠٩٩) و(١٨٤٦٠) وغيره.

(٨) إعلام الموقعين ١/ ١٦٤.

وغير ذلك من نصوصٍ كثيرة يطول استقصاؤها.

لكن اعتُرض عليه باعتراضات كثيرةٍ، منها:

١ـ أنّ هذه أخبار آحاد، والمسألة قطعية[١]، وأجيب: بأنّ هذه الحوادث مع كثرتها وتعدّد طرقها تفيد القطع، ثمّ اعتضاد هذا الدليل مع غيره من الأدلّة يفيدنا يقيناً في المسألة فنقطع به، والاستدلال هنا جاء بالإجماع حيث جاء عن الخلفاء الذين اشتُهرت أقوالهم، وذاعت فتاواهم.

٢ـ أنّ المخطئ في تلك المسائل ظنّ أنّها من القطعيات التي يكون الحق فيها واحداً، لذا أنكر على المخالف[٢]، وأجيب: بأنّ بعض الصحابة اعترف بأنّ بعض تلك المسائل لا دليل قطعي عليها، وقد صرحوا باحتمال أن يكون الخطأ منهم.

٣ـ أنّهم خطّؤوا المخالف لأنّه ليس من أهل الاجتهاد[٣]، وأجيب: كيف يمكن أن يقال عن الخلفاء الأربعة والعبادلة رضوان الله عليهم أجمعين أنّهم ليسوا من أهل الاجتهاد !!

٤ـ لعلّهم قصّروا في الاجتهاد[٤]، وأُجيب: بأنّه إساءة ظنٍ بهم، مع تصريحهم رضي الله عنهم بخلافه.

٥ـ إنّ المراد بالتخطئة هنا ترك ما ثوابه أكثر، لا الخطأ في مقابل الصواب[٥]، وأُجيب: بأنّ إضافة الخطأ إلى الشيطان دليلٌ على مجانبة الصواب.

الدليل الخامس: لو جاز تعدّد الحق لأدّى ذلك إلى ورود التعبّد بما يتضاد ويتنافى، مثل أن تكون عينٌ واحدة حلالاً حراماً في آنٍ واحد، كتحريم دم رجلٍ أو تحليله، وتحريم فرجٍ أو تحليله، ومثل هذا لا يحسن ورود الشرع به، ولا يصح أن

(١) المعتمد ٢/ ٣٨٣.
(٢) المستصفى ٤/ ٨١.
(٣) روضة الناظر ٣/ ٩٨٩.
(٤) روضة الناظر ٣/ ٩٩٠.
(٥) المعتمد ٢/ ٣٨٢.

يُقال كلّ ذلك حقٌ من عند الله تعالى، ولو قيل لجُمع بين المتناقضات، فإذا ثبتت التخطئة في بعض المسائل فكذلك في باقيها[١].

لكنّه عورض:

■ لا مانع من التعارض، لأنّ المصلحة تتغير بتغير الأشخاص والأحوال، فالمسافر يقصر والمقيم لا يقصر، وكلاهما حكم الله، والصلاة واجبةٌ على الطاهرة حرامٌ على الحائض[٢]، وأجيب: بأنّ هذا جائز فيما كان عليه أدلّة لكلّ حالة بخصوصها، أمّا إذا كان على الحكم دليلٌ عام يشمل جميع أحواله فلا يجوز هذا الأمر حينئذٍ[٣].

■ وكذلك فإنّ التحليل والتحريم يتناول أفعالنا نحن، وحكم عمل الإنسان تابعٌ لاجتهاده، ولا مانع أن يُحرّم على إنسان ما لا يُحرم على غيره، فالمرأة حرام على من طلّقها حلالٌ لمن تزوّجها[٤]، وأُجيب: بأنّ المجتهد يحكم بحكم عام لجميع الناس أنّه يحرم عليهم فعل كذا، فلا يجوز أن يثبت لإنسان حكم ولآخر حكم مخالف له[٥].

الدليل السادس: ولو كان الحقّ متعدّداً لكانت جميع الأقوال صواباً، ولما لزم المجتهد الاجتهاد في المسائل الظنية، مع أنّ الجميع متفقون على أنّه يجب عليه أن يجتهد، وأن يعمل بما يؤدّيه إليه اجتهاده[٦].

القول الثاني: **كلّ مجتهد مصيب**، وكلّ ما أدّى إليه اجتهاد المجتهد فهو حق، فالحقّ متعدّد، وهذا القول رواية لمالك[٧]، وقولٌ للمعتزلة[٨]، وإليه ذهب أكثر

---

(١) المعتمد ٢/٣٧٦، العدة ٥/١٥٥٨، كشف الأسرار للنسفي ٢/٣٠٦.
(٢) الإحكام ٤/١٩٤.
(٣) شرح اللمع ٢/١٠٥٧.
(٤) البرهان ٢/١٣٢٠، روضة الناظر ٣/٩٩٠.
(٥) التمهيد ٤/٣٢٨.
(٦) الفصول ٢/٣٤٧.
(٧) إحكام الفصول ص٦٢٢، كما نُسب هذا القول لأبي حنيفة والشافعي، لكنّ المحقّقين من المذهبين نفوا هذه النسبة عنهما، انظر أصول السرخسي ١/١٢٧ وشرح اللمع ٢/١٠٤٦، ونفاه الشاطبي عن مالك أيضاً، انظر الموافقات ٤/١٦٨.
(٨) البحر المحيط ٦/٢٤٦، إرشاد الفحول ص٢٦١.

الأشاعرة[(١)]، قال الغزالي: «المختار عندنا، وهو الذي نقطع به، ونخطئ المخالف فيه، أنّ كلّ مجتهدٍ في الظنيّات مصيب، وأنّها ليس فيها حكمٌ معيّنٌ من الله تعالى»[(٢)]

أدلّة القول الثاني:

الدليل الأول: من القرآن الكريم

■ قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ۝٧٨ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩] ووجه الدلالة: أنّ الله بيّن أنّ الحكم والعلم ثابتٌ لهما مع اختلاف حكمهما، فلو كان أحدهما مخطئاً لم يكن الذي قاله عن علم[(٣)].

واعترض عليه:

١- إنّ الله خصّ سليمان بالفهم، ولم يقل وكلاً آتينا حكماً وعلماً بما حكما به في هذه القضيّة، وإنّما آتاهما حكماً وعلماً بوجوه الاجتهاد[(٤)].

٢- وكذلك فإنّ حكم داود وحكم سليمان لم يتعارضا، وكان حكم كلّ واحدٍ منهما بشيء يماثل حقّ المتلف عليه، فذلك مثل تقدير النفقات والتعزير ونحوها، وإنّما كان حكم سليمان أولى وأحسن، وليس مستقلاً بالصواب[(٥)].

■ قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وفي التي تليها: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] وفي التي تليها: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] ووجه الاستدلال: أنّه لو كان المصيب واحداً لكان غير المصيب كافراً أو ظالماً أو فاسقاً، وذلك باطلٌ بالإجماع، فدلّ على تعدّد الصواب[(٦)].

---

(١) التبصرة ص٤٩٨، التقرير والتحبير ٣/٣٠٦، التمهيد ٤/٣١٤.
(٢) المستصفى ٤/٥٠.
(٣) المعتمد ٢/٣٨٤، الإحكام ٤/١٩٨.
(٤) العدة ٥/١٥٥٣، بذل النظر ص٧٠٥.
(٥) ميزان الأصول ص٧٥٩.
(٦) المحصول ٢/٥١١.

واعتُرض عليه:

١ـ بأنّ كلّ مجتهدٍ مأمورٌ بالاجتهاد، فإذا اجتهد فقد فعل ما أنزل الله من الاجتهاد[1].

٢ـ أنّه يلزم من ذلك لحوق الحرج والمشقة على من بذل وسعه، ولم يصل إلى الحق لغموضه والحرج مرفوع في الشريعة بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحجّ: ٧٨].

■ قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ ۝٥﴾ [الحشر: ٥] ووجه الاستدلال: أنّ الله تعالى أخبر بأنّ القطع والترك جميعاً من الله، وأحدهما ضدّ الآخر، فكلاهما صوابٌ مع تضادّهما[2].

واعتُرض عليه:

١ـ بأنّ الآية أفادت بأنّ الحكم على التخيير في القطع والترك، كالتخيير بين أوجه الكفارات، فالآية خارج محلّ النزاع[3].

٢ـ وكذلك فالآية صوّبت من نهى عن قطع الشجر، ورفعت الإثم عمّن قطعها ولم تصوّبه[4].

■ قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] ووجه الدلالة: أنّ التكليف مشروطٌ بالقدرة، فما عجز عنه المكلّف من العلم لم يكن حكم الله في حقّه، فلا يقال: أخطأ الحق.

■ واعتُرض عليه: بأنّ المكلّف يُعدّ مخطئاً إذا لم يصب الحق، ولو كانت عدم إصابته ناتجةٌ عن عجزه، إلّا أنّه لا يلحقه الإثم حينئذٍ[5].

---

(١) الإبهاج ٣/ ٢٦٢.
(٢) التمهيد ٤/ ٣٣٠.
(٣) العدّة ٥/ ١٥٦٥.
(٤) مجموع الفتاوى ١٩/ ١٢٢.
(٥) مجموع الفتاوى ١٩/ ١٢٤.

الدليل الثاني: من السنّة المطهّرة.

■ ورد في السنّة أنّ النبي ﷺ قال لأصحابه بعد يوم الأحزاب «لا يصلينّ أحدكم العصر إلّا في بني قريظة»[١] ومن الثابت أنّ بعض الصحابة اجتهدوا فصلّوا العصر في الطريق حين أدركتهم الصلاة، وقالوا: لم يرد منّا التأخير، وإنّما أراد سرعة النهوض والتعجيل بالمسير، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون فأخّروها وصلّوها ليلاً، فنظروا إلى ظاهر اللفظ، قال ابن القيّم: «وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني في القياس»[٢] ووجه الاستدلال: أنّ النبي ﷺ لم يعنف أحداً من الفريقين، فدلّ على صواب كلٍ منهما، وأنّ كلّ مجتهدٍ مصيب[٣].

وأُجيب: بأنّ المجتهد المخطئ إن كان من أهل الاجتهاد لا يُعنّف، مع كونه قد يكون أخطأ، ولا دليل على عدم التخطئة[٤].

■ روى جماعةٌ من أصحاب معاذ بن جبل رضي الله عنه: أنَّ رسول الله ﷺ لمَّا بعثه إلى اليمن قال له: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فبسنَّة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم يكن في سنَّة رسول الله ﷺ؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: وضرب ﷺ صدري، ثمَّ قال: «الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله إلى ما يرضي رسول الله ﷺ»[٥] ووجه الاستدلال: أنّ المجتهد موفق، ولو لم يكن مصيباً على كلّ حال لم يكن موفقاً[٦].

---

(١) أخرجه البخاري (٩٤٦) ومسلم (١٧٧٠) عن ابن عمر وعند مسلم بلفظ «الظهر».
(٢) إعلام الموقعين ١/ ١٥٥.
(٣) فتح الباري ٧/ ٤٠٩، إرشاد الفحول ص٢٦٢.
(٤) زاد المعاد ٣/ ١٣١، شرح الكوكب المنير ٣/ ٣٨١.
(٥) سبق تخريجه.
(٦) المحصول ٢/ ٥١٨.

وأُجيب: بأنّ الواجب على المجتهد العمل بالراجح ممّا أداه إليه اجتهاده، فإذا فعل ذلك فقد أدّى ما كُلّف به، ولا يدلّ على أنّ كلّ مجتهد مصيبٌ للحق، فالتوفيق من جهة الاجتهاد فيما كُلّف فيه لا من جهة الإصابة للحق(١).

■ فعل الصحابة رضي الله عنهم في السفر مع النبيّ ﷺ، فمنهم الصائم ومنهم المفطر، فلا يعيب بعضهم على بعض(٢)، وكذلك (سؤال النبي ﷺ لأبي بكر: متى توتر، فقال: أوتر من أول الليل، ثمّ قال لعمر: متى توتر، فقال: أوتر آخر الليل، فقال لأبي بكر: أخذ هذا بالحزم، وقال لعمر: أخذ هذا بالقوة)(٣) ووجه الاستدلال في المسألتين: تصويبه ﷺ للفريقين في الأولى، وللصاحبين في الثانية، مع وجود الاختلاف(٤).

وأجيب: بأنّ هذه المسائل ممّا خُيّر فيها المكلّفون كخصال الكفارات.

■ جاء في الحديث: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»(٥) ووجه الاستدلال: أنّ مقتضى الحديث أنّ متّبع أيّ واحدٍ منهم مع اختلافهم على هدىً ومن كان على هدىً فهو مصيب(٦).

وأجيب عليه باعتراضات كثيرة منها:

١ـ إنّ الحديث لا يصح(٧).

٢ـ ثبت تخطئة النبي ﷺ لبعض الصحابة رضي الله عنهم(٨).

---

(١) ميزان الأصول ص٧٦٠.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الصيام عن أبي سعيد الخدري وجابر بن عبدالله.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، وابن ماجة في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها عن أبي قتادة.

(٤) البحر المحيط ٦/ ٢٥٧.

(٥) رواه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم ٢/ ٩١، والخطيب البغدادي في الكفاية ص٤٨.

(٦) العدة ٥/ ١٥٦٥، الإحكام ٤/ ١٩٨.

(٧) انظر الإحكام لابن حزم ٢/ ٧٠، وإعلام الموقعين ٢/ ٢٢٣، وذكره الألباني في الأحاديث الموضوعة، انظر سلسلة الأحاديث الموضوعة ١/ ٧٨.

(٨) الإحكام لابن حزم ٢/ ٦١.

٣- ولو صحّ الخبر لحُمل على قبول حديث الواحد منهم، عند عدم المعارض له منهم أيضاً[١].

٤- وقيل المراد تقليد العوام لأيٍ منهم، لا تصويب كلّ واحدٍ منهم، فخُيّر المقلّد بينهم لأنّه لا سبيل إلى معرفته بالصواب لعدم آلة الاجتهاد عنده[٢].

٥- وقيل المراد الاقتداء بهم في الرواية، إذ ليس الحديث عاماً في جميع الأحوال، وإن كان في جميع الأشخاص[٣].

الدليل الثالث: عمل الصحابة رضي الله عنهم.

■ فقد اختلفوا رضي الله عنهم في أحكام ظنية كثيرة تتعلق بالمواريث والطلاق والإيلاء وغيرها، وكانوا لا يعترض بعضهم على بعض فيما اختاره وذهب إليه، بل وكان يعظّم بعضهم بعضاً مع الخلاف، ولو لم يصوبه لم يعظّمه[٤].

وأُجيب عنه:

١- بأنّهم أساغوا لبعضهم الاجتهاد، ومن ثَمّ اتباع ما يرونه راجحاً، لأنّ الأدلّة هنا غير قاطعة للعذر لا أنّهم يرون صحة مذهب كلٍ منهم بدليل اختلافهم[٥].

٢- وكذلك فهم لا يقطعون بخطأ المخالف، ويجوّزون أن يكون الخطأ في جانبهم، ولذلك سكتوا عن الإنكار[٦].

٣- أنّ سكوتهم كان خوفاً من الفتنة واضطراب أمر الأمّة[٧].

٤- أنّ الصحابة قد أظهروا الإنكار في مسائل كثيرة، وما لم يظهروا فيه الإنكار لم يظهروا فيه الإقرار[٨].

---

(١) العدة ٥/ ١٥٦٥.
(٢) التمهيد ٤/ ٣٣١.
(٣) الإحكام للآمدي ٤/ ٢٠١.
(٤) المعتمد ٢/ ٣٨٥، شرح اللمع ٢/ ١٠٦٣.
(٥) شرح اللمع ٢/ ١٠٦٣.
(٦) التمهيد ٤/ ٣٢٥.
(٧) العدة ٥/ ١٥٦٨.
(٨) الإحكام لابن حزم ٢/ ٧٠.

٥ـ وأمّا التبجيل والاحترام فلا يدلّ ذلك على صواب المبجّل، فقد اختلفوا في قتال مانعي الزكاة وما يزال بعضهم يعظم بعضاً[١].

■ إنّ الصحابة اختلفوا في ألفاظٍ من القرآن الكريم، ومع اختلافهم فكلّ واحدٍ منهم مصيب، وكذلك في غيرها من مسائل الظنيات[٢].

وأُجيب:

١ـ لا تلازم بين القول بتعدّد الحق وتولية القضاء للمخالف، بدليل أنّ هناك علماء بعد الصحابة صرّحوا بأنّ الحق واحد من الأقوال، ومع ذلك كانوا يولون المخالف القضاء[٣].

٢ـ أنّهم أساغوا لهم الاجتهاد واتّباع ما يرونه راجحاً، لا أنّهم يرون صحة مذهبهم[٤].

٣ـ أنّهم وإن كان بعضهم يخالف بعضاً، إلّا أنّ كلّ واحد منهم لا يقطع بخطأ مخالفه، بل يجوّز على نفسه الخطأ، كما يجوّز الصواب لصاحبه، فلهذا استخلفه ورضي حكمه[٥].

الدليل الرابع: أدلّة عقلية

■ اختلاف أوجه القراءات، مع أنّ كلّ واحدٍ من القرّاء مصيب، فكذلك في غيرها من مسائل الظنيّات[٦].

وأُجيب:

١ـ إنّ القراءات غير متنافية، بدليل أنّه يجوز لمن قرأ بحرف أن يقرأ بغيره، فكان الكلّ على صواب بخلاف الظنيّات، فمن أدّاه اجتهاده إلى حكم لم يجز له أن

---

(١) شرح اللمع ٢/ ١٠٦٣.
(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٦٩، التمهيد ٤/ ٣٣٥.
(٣) العدة ٥/ ١٥٦٨.
(٤) شرح اللمع ٢/ ١٠٦٦.
(٥) العدة ٥/ ١٥٦٨.
(٦) البحر المحيط ٦/ ٢٦٩.

يأخذ باجتهاد غيره، ولا يجوز له أن يحكم بالحكمين معاً، بينما يجوز له أن يقرأ بالقراءتين معاً[١].

٢ـ أنّ القرآن قد أُنزل على سبعة أحرف، فلا مانع من كونها جميعاً صواباً، والمكلّف مخيّر في أن يقرأ بأيّها شاء[٢].

■ لو كان المصيب واحداً، والحقّ في واحدٍ من الأقوال، لكان مخالفه فاسقاً، وهذا باطلٌ بالإجماع[٣].

وأُجيب:

١ـ إنّ من قامت عليه الحجة بخطأ قوله ثمّ أصرّ عليه فهو فاسق، وإلّا فلا إثم عليه لرفع المؤاخذة عن المجتهد المخطئ[٤].

٢ـ وبعض الأحكام دليله غير مقطوع به، فلا نقطع حينئذٍ بإصابتنا للحق، وبالتالي خطأ من خالفنا[٥].

٣ـ لا تلازم بين الفسق والخطأ، فقد يوجد خطأ لا يستلزم أن يكون صاحبه فاسقاً[٦].

٤ـ إنّ المجتهد يُكلّف الاجتهاد لإصابة الحق، ولا يُكلّف إصابة الحق ذاته، فلو فرط في الاجتهاد لوجب التفسيق، وليس فيما إذا لم يصب[٧].

٥ـ إنّ الأعمال بالنيّات والمقاصد، فمتى ما قصد المجتهد الحق حصل له الأجر[٨].

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٩.
(٢) التمهيد ٤/ ٣٣٥.
(٣) المستصفى ٤/ ١١١.
(٤) التبصرة ص٥٠٦.
(٥) العدّة ٥/ ١٥٦٩.
(٦) بذل النظر ص٧٠٧.
(٧) إحكام الفصول ص٦٣٢.
(٨) ميزان الأصول ص٧٦١.

■ إنّ حمل الناس على مذهب واحد يؤدّي إلى الضيق والحرج، والشريعة جاءت بخلاف ذلك، فقد جاءت باليسر والسماحة، وحمل الناس على مذهبٍ واحد مخالفٌ لما ذكر[١].

وأُجيب:

١ـ إنّ هذه العلّة المذكورة موجودة حتى في المسائل المقطوع بها من الشريعة، ومع ذلك فالاتفاق حاصل على أنّ الحقّ فيها واحد[٢].

٢ـ إنّ المصلحة في اتّباع الشرع، وليست فيما يميل إليه الطبع[٣].

٣ـ إنّ حمل الناس على مذهبٍ واحد أنفع لهم وأصلح، فإنّهم يحرصون على تمييزه وطلبه، فيتوافر أجرهم ويعظم ثوابهم، ولا تختلف أقوالهم[٤].

٤ـ وكذلك فإنّنا لا نحملهم على مذهبٍ واحد، لأنّا لا نقطع بأنّ الحق المطلوب هو في هذا المذهب دون غيره[٥].

■ إنّ حكم الحاكم باجتهاده لا يُنقض، وذلك لتعدّد الحق، ولو كان واحداً لنُقض حكم الحاكم[٦].

وأُجيب:

١ـ إنّ حكمه لم يُنقض لأنّ فرضه الاجتهاد، وقد وُجد، فلم ينقض اجتهاده[٧].

٢ـ إنّ الاجتهاد لا يُنقض بمثله، إذ لا مزيّة لأحدهما على الآخر[٨].

٣ـ إنّ فرض الحاكم اتّباع اجتهاده، فلو فُرض أنّه تغيّر اجتهاده لم ينقض حكمه الأول، وهذا كما أنّه لا تجب عليه الإعادة إذا صلّى لغير القبلة باجتهاده[٩].

---

(١) الإحكام للآمدي ٤/ ٢٠٠.
(٢) التمهيد ٤/ ٣٣٦.
(٣) التبصرة ص٥٠٩.
(٤) شرح اللمع ٢/ ١٠٧١.
(٥) التمهيد ٤/ ٣٣٦.
(٦) المحصول ٢/ ٥١٤.
(٧) إحكام الفصول ص٦٣٤.
(٨) الإحكام ٤/ ٢٠٢.
(٩) شرح اللمع ٢/ ١٠٦٥.

٤ـ لو نقض حكم الحاكم لأدّى إلى عدم استقرار الأحكام، ولكان كلّ حاكم ينقض حكم من سبقه[١].

الترجيح: والراجح القول الأول، فالحق واحدٌ حتى في الظنيّات، وسبب الترجيح:

- أدلّة القول الأول أقوى من أدلّة القول الثاني، وهي أسلم من المآخذ كما بيّنت.
- إنّ القائلين بتعدّد الحق ينتقض مذهبهم ولو بصورةٍ واحدة تخالف ذلك، فكيف وقد جاء ما لا يحصى ممّا يخالف ذلك.
- وكذلك فإنّ القائلين بتعدّد الحق جعلوا تلازماً بين الخطأ والإثم، وهذا التلازم لا يصح، فقد يوجد أحدهما ولا يوجد الآخر معه.




(١) العدة ٥/ ١٥٧١.

المبحث الرابع: حكم التقليد في كلٍ منهما.

تعريف التقليد:

لغةً: التعليق[١]، والتحمل واللزوم[٢].

واصطلاحاً: عرّفه العلماء بتعريفات عدّة، منها:

- (قبول قول الغير من غير حجة)[٣].
- (قبول قول الغير من غير معرفةٍ بدليله)[٤].

والراجح: (التزام المكلّف في حكمٍ بمذهبٍ من غير اطلاعٍ على دليله)[٥].

التقليد في القطعيات:

اختلف العلماء في جواز التقليد في القطعيات، فلهم فيها خمسة أقوال:

القول الأول: عدم الجواز، وهذا مذهب الجمهور[٦]، ومن أقوالهم:

- قال الشيرازي: «القطع لا يحصل بقول المقلّد، فوجب ألّا يجوز فيه التقليد»[٧].
- وقال ابن حزم: «التقليد مذموم في التوحيد، فكيف ما دونه!»[٨].

أدلّة القول الأول:

الدليل الأول: من القرآن الكريم

- قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُۚ﴾ [الرُّوم: ٤٢] وأمثال هذه الآية كثيرٌ في القرآن الكريم، ووجه الاستدلال: أنّ الله تبارك

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٥/ ١٩.
(٢) لسان العرب ٣/ ٣٦٦.
(٣) البرهان ٢/ ١٣٥٧.
(٤) الواضح ص٢٥٠.
(٥) القطع والظن عند الأصوليين للدكتور سعد بن ناصر الشثري ٢/ ٤٨٣.
(٦) المحصول ٢/ ٥٣٩، روضة الناظر ٣/ ١٠١٨.
(٧) شرح اللمع ٢/ ١٠٠٨.
(٨) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٩٢.

وتعالى أمر بالتدبر والتفكر، ومدح أهله، والأمر في الأصل للوجوب، وفي التقليد ترك للواجب، فيحرم التقليد[١].

■ ذمّ القرآن الكريم التقليد وأهله في مواضع عدّة، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الزّخرُف: ٢٣] ومثل هذا كثيرٌ في القرآن الكريم، ووجه الاستدلال: أنّ ذمّ الفعل والوعيد عليه يوجبان تحريمه، والمراد هنا القطعيات، لأنّ الظنيات يجوز التقليد فيها باتفاق[٢]، لكن يرد عليه: أنّ هذه النصوص تتوجّه على من قلّد في الباطل[٣].

■ قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبِعُوا۟ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنْ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَىْءٍ ۖ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٢﴾﴾ [العَنكبوت: ١٢] ووجه الاستدلال: أنّ المقلَّدين ضمنوا للمقلِّدين حمل الخطايا عنهم إذا قلّدوهم في القطعيات، فكذّبهم الله تعالى، فدلّنا على أنّ التقليد في القطعيات لا ينتفع به صاحبه[٤].

الدليل الثاني: الدليل العقلي

■ إنّ المقلّد لا يخلو من إحدى هذه الأحوال:

- تجويزه الخطأ على من يقلّده، وعلى هذا فهو شاكٌّ في صحّة مذهبه، والشكّ في القطعيات لا يجوز.

- أو يحيل الخطأ عليه، فيطالب بالدليل ولا دليل.

- وإذا قلّده لقول المقلَّد إنّه على حق، فهذا خبرٌ يحتمل الصدق والكذب.

- وإن قلّده لسكون قلبه ونفسه إلى قوله، فما الفرق حينئذٍ بين سكون نفسه وسكون أنفس النصارى واليهود إلى ما يقلّدونه[٥]؟.

---

(١) شرح اللمع ١/ ٩٢.
(٢) الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٠.
(٣) المسودة ص٤٦١.
(٤) العدة ٤/ ١٢١٨.
(٥) المستصفى ٤/ ١٤٠.

■ إنّ القطعيات يشترك الناس في العلم بها من جهة الضرورة فلا معنى للتقليد حينئذٍ[(١)].

وأُجيب: بأنّ في أدلّة بعض المسائل القطعية من الغموض ما يجعل فهمه خاصاً ببعض الناس دون بعض[(٢)].

القول الثاني: وجوب التقليد في القطعيات، واضطربت نسبة هذا القول إلى الظاهرية، والراجح أنّه ليس مذهبهم[(٣)].

أدلّة القول الثاني:

الدليل الأول: من القرآن الكريم

■ قوله تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [غافر: ٤] ووجه الاستدلال: أنّ الله تعالى ذمّ الجدال في آياته، وأخبر أنّه من صفات الكفار، وترك التقليد في القطعيات يفتح باب الجدل في آيات الله، وهو مذموم محرّم، وما كان ذريعةً إلى الحرام فهو حرام، ومن ثَمّ وجب التقليد[(٤)].

وأُجيب:

١ـ إنّ ترك التقليد لا يستلزم الجدال، وفرقٌ بين الاستدلال والجدال.

٢ـ إنّ المراد بالجدال في الآية الجدال بالباطل، بدليل قوله تعالى: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [غافر: ٥] وأمّا الجدال بالحق فإنّه ممدوح ومأمور به، بدليل قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ﴾ [النّحل: ١٢٥] فلو كان الجدال بالحق منهياً عنه لما أُمر به[(٥)].

الدليل الثاني: من السنة المطهرة

■ إنّ النبي ﷺ خرج ذات يومٍ والناس يتكلّمون بالقدر، فكأنّما تفقّأ الرمان في

---

(١) شرح اللمع ٢/ ١٠٠٩.
(٢) المسودة ص٤٦١.
(٣) التقرير والتحبير ٣/ ٣٤٣، مجموع الفتاوى ٤/ ١٥٤.
(٤) الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٠.
(٥) المستصفى ٤/ ١٤٤.

وجهه من الغضب، فقال لهم: «إنّما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر»[١] ووجه الاستدلال: أنّ النبي ﷺ نهاهم عن الجدل والخوض في مسألة قطعيّة وهي القدر، والاستدلال يفتح باب الجدال، فكان محرماً، فلزم التقليد[٢].

وأُجيب:

١ـ أنّ النبي ﷺ أوقفهم على الحق في هذه المسألة بطرقٍ قطعيّة، فنهاهم عن المماراة فيه.

٢ـ وكذلك فهم حديثو عهدٍ بإسلام، فأراد منهم ﷺ تقديم الأهم[٣].

■ قوله ﷺ «عليكم بالسواد الأعظم»[٤] وقوله: «من أراد منكم بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإنّ الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»[٥] ووجه الاستدلال: أنّ أكثر الخلق والسواد الأعظم منهم على التقليد، فوجب اتباعهم في ذلك[٦].

وأُجيب:

١ـ بأنّ المراد في ذلك هو الاجتماع حين السفر، أو النهي عن الخروج على الإمام، أو النهي عن مخالفة إجماع جميع الأمة، وليس المراد التقليد[٧].

٢ـ وكون القول قد قال به الأكثر لا يدلّ ذلك على صحته، فإنّ أهل العقائد الضالة أكثر من أهل العقائد الصحيحة، والنصوص في ذلك كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦] وحديث افتراق الأمّة على ثلاث وسبعين فرقة[٨].

---

(١) أخرجه الترمذي (٢١٣٣) عن أبي هريرة.
(٢) الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٠.
(٣) المستصفى ٤/ ١٤٤.
(٤) أخرجه ابن ماجة (٣٩٥٠) عن أنس بن مالك.
(٥) أخرجه أحمد (١١٤)، والترمذي (٢١٦٥)، وابن ماجه (٢٣٦٣) عن عمر.
(٦) الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٣.
(٧) المستصفى ٤/ ١٤٢.
(٨) أخرجه أحمد (٨٣٩٦)، وأبو داود (٤٥٩٦)، والترمذي (٢٦٤٠)، وابن ماجه (٣٩٩١).

٣ـ ويلزم من هذا الاستدلال التوقف في كلّ مسألة حتى تتم معرفة قول أكثر الخلق، وهذا من الحرج المنفي شرعاً.

الدليل الثالث: عمل الصحابة رضوان الله عليهم

لم يُنقل عن الصحابة رضوان الله عليهم النظر والجدال في المسائل القطعية، ولم يثبت عنهم الأمر به، وهم لا يجتمعون على ترك الواجب، إذ لو فعلوه لنُقل عنهم الخوض فيه والمناظرة حوله، كما نُقل عنهم مثل ذلك في الظنيات، بل نقل ما كان في القطعيات أولى[١].

ونوقش هذا الاستدلال بما يلي:

- عدم التسليم بأنّ الصحابة لم يستدلوا للمسائل القطعية ولم ينظروا فيها، بل إنّهم استدلوا فقادهم الاستدلال إلى الإيمان[٢].
- وعدم النقل كان بسبب قلّة مناظراتهم، لصفاء أذهانهم، ونقاء فطرتهم، فالنقل يكون عند الكثرة[٣].
- إنّ منازع الأهواء وموارد الشبه بعيدةٌ عن الصحابة، ولذلك لم يوجد بينهم اختلاف لقطعية النصوص، ومن ثَمّ لم تحصل بينهم مناظرات في ذلك[٤].

القول الثالث: جواز التقليد، واختاره بعض الشافعية[٥]، والحنابلة[٦]، واختاره أبو الحسين البصري[٧]، ونُسب إلى كثيرٍ من الفقهاء[٨]، وإلى كثيرٍ من المحدّثين[٩].

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٧٧.
(٢) الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٢.
(٣) التقرير والتحبير ٣/ ٣٤٣.
(٤) الإحكام ٤/ ٢٣٢.
(٥) البحر المحيط ٦/ ٢٧٧.
(٦) المسودة ص٤٥٧.
(٧) شرح العمد ٢/ ٣٠٥.
(٨) نسبه إليهم الرازي في المحصول ٢/ ٥٣٩.
(٩) نسبه إليهم ابن جزي في تقريب الوصول ص١٥٨.

أدلّة القول الثالث:

الدليل الأول: من القرآن الكريم.

■ قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التّوبة: ١٠٠] ووجه الاستدلال: أنّ الاتباع هو تقليدٌ مبصر.

■ وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النّساء: ٨٣]

الدليل الثاني: من السنّة المطهرة.

■ عدم إنكاره ﷺ ثمّ الصحابة ومن بعدهم التابعون على العوام - وهم الأكثرية - على تقليدهم في مسائل القطعيات، وتركهم الاستدلال فيها، فالأعراب كانوا يلقون بالشهادتين بين يدي النبي ﷺ فيكتفي منهم بذلك، دون نظرٍ ولا طلب استدلال[١].

وأُجيب عنه:

١- بأنّ العوام لهم استدلال في ذلك على وجه الجملة، وليس المراد تحرير القضايا على قواعد المنطق المستحدثة، بل ثبت عن بعضهم ما يدلّ على الاستدلال، كقول بعض الجاهليين قبل الإسلام: (البعرة تدلّ على البعير، والأثر يدلّ على المسير، أرضٌ ذات فجاج وسماءٌ ذات أبراج، أما يدلّان على اللطيف الخبير) ومثل هذه النقول كثيرة.

٢- إنّ عدم الإنكار إنّما هو في أوائل الإسلام، أمّا بعد تقرّر الشرائع فلا[٢].

الدليل الثالث: دليل العقل.

■ إنّ من الأدلّة العقلية على القطعيات ما فيه غموض وخفاء، بحيث لا يمكن للعامة الوقوف عليها، فتكليفهم بالاستدلال تكليفٌ بمحال ومشقة[٣].

---

(١) المحصول ٢/ ٥٣٩.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص٤٣١.

(٣) المسودّة ص٤٦١.

لكن يمكن أن يُجاب: بأنّ المراد بالاستدلال ليس البسط المنطقي للمسائل، بل ظاهر الدليل.

■ إنّ العامّي لا يتمكن من معرفة الحق بأدلته، لأنّه عاجزٌ عن إنزال الأدلّة مراتبها، فإذا تعذّر عليه معرفة الحق بنفسه لم يبق إلّا التقليد(١).

وأُجيب: بأنّ القطعيات أدلّتها قاطعة يشترك الناس في معرفتها بالدليل، فلم يصح التقليد فيها(٢).

القول الرابع: منع التقليد في التوحيد والرسالة خصوصاً، دون المسائل القطعية الأخرى، وذهب إليه بعض الحنابلة(٣).

أدلّة القول الرابع:

الدليل الأول: من السنة المطهرة

■ حديث سؤال الملكين في القبر، كما جاء في قوله ﷺ: (فيُقال له: فما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: كنت أقول ما يقول الناس، فيضربه بمطارق من حديد بين أذنيه، فيصيح صيحةً يسمعها الخلق غير الثقلين)(٤) ووجه الاستدلال: ذم التقليد في أمور التوحيد والرسالة لمجيء النص بها على وجه الخصوص(٥).

لكن يُجاب عنه: بأنّ المراد التقليد في الباطل، بدليل قول المؤمن في نفس الحديث: (كنت أعبد الله، وهذا الرجل رسول الله) فلا يُسأل: هل أخذت هذا عن اجتهاد ؟ أو أنّك مقلّدٌ فيه؟.

---

(١) التمهيد ٤/ ٣٩٧.
(٢) التمهيد ٤/ ٣٩٧.
(٣) شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٣٤.
(٤) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود (١٣٠٨) عن أنس بن مالك، وهو في صحيح البخاري (١٣٣٨) بنحوه.
(٥) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٩٢.

الدليل الثاني: دليل العقل

■ إنّ التوحيد والرسالة هما ركنا الإسلام وفاتحة الدعوة، وعصمة الدم في الدنيا، ومناط النجاة في الآخرة، ومن ثَمّ وجب فيها القطع وتحقيق اليقين، وهذا لا يحصل بالتقليد[١].

■ إنّ المسائل القطعية غير مسألتي التوحيد والرسالة لا يجب الإيمان بها ابتداءً، لذا جاز التقليد فيها كالظنيات[٢].

القول الخامس: التوقف، واختاره بعض الشافعية[٣]، وذلك لاشتباه الأدلة فيه كما علّلوا.

لكن يُجاب عليهم: بأنّ هذه المسألة من المسائل التي يترتب عليها عمل، فالتوقف فيها مشكلة، واشتباه الأدلة على بعض العلماء لا يعني اشتباهها في نفس الأمر.

الترجيح: هو جواز التقليد في القطعيات، وذلك للأسباب التالية:

■ لأنّه أعدل الأقوال وأوسطها فليس فيه إفراط ولا تفريط.

■ والواقع المديد عبر العصور يثبته، فما من عصرٍ إلّا وفيه من قلّد في القطعيات.

■ والبحث النظري غير المطلوب العملي، فالمطلوب تحصيل العلم واليقين من أي طريق كان.

■ ويترتب عليه عدم تأثيم المقلّد في التوحيد، وصحّة إيمان المقلّد، والقول بخلافه يلزم تكفير عموم المسلمين، أوالتشنيع عليهم.

التقليد في الظنيات:

اختلف العلماء في حكم التقليد في الظنيات، ولهم في ذلك مذهبان:

---

(١) المسوّدة ص٤٦٠.

(٢) المنخول ص٤٥٢.

(٣) الإبهاج ٣/ ٢٧٣.

المذهب الأول: جواز التقليد في الظنيات، وهو مذهب الجمهور(١)، ومن أقوالهم:

■ قال الشيرازي: «طريق الفروع الظنّ، والظنّ يحصل بالرجوع إلى التقليد، فلهذا جوّزنا فيها التقليد»(٢).

■ وقال ابن قدامة: «وأمّا التقليد في الفروع فهو جائزٌ إجماعاً»(٣).

أدلّة القول الأول:

الدليل الأول: من القرآن الكريم

■ قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] ووجه الاستدلال: أنّ الله تعالى أمر من لا علم لديه أن يسأل من هو أعلم منه، ولا معنى للسؤال إلّا العمل بقول المسؤول، فدلّ ذلك على جواز التقليد(٤).

واعتُرض عليه:

١ـ هذه الآية في غير محلّ النزاع، دلّ على ذلك السياق، فالآية جاء في أوّلها: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧﴾﴾ [الأنبياء: ٧] فالسؤال هنا عن الأنبياء وبشريتهم، وهو سؤال خاص كما ذكر المفسرون(٥)، لكنّه أُجيب: بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقد صرّح بذلك المفسرون أنفسهم، فقال القرطبي: «لم يختلف العلماء أنّ العامّة عليها تقليد علمائها، وأنّهم المراد بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]»(٦).

---

(١) صرّح بذلك أشهر المحققين في علم الأصول كالشيرازي، والغزالي، والرازي، وأبي الحسين البصري، وأبي يعلى، وأبي الخطاب، وابن العربي، والآمدي، وابن قدامة، والسمرقندي وغيرهم، لكنّ الشوكاني نسب مذهب الجمهور إلى المنع كما في إرشاد الفحول ص٢٢٦، والراجح أنّ الجمهور قالوا بجواز التقليد كما سأبيّن إن شاء الله.

(٢) شرح اللمع ٢/ ١٠٠٩.

(٣) روضة الناظر ٣/ ١٠١٨.

(٤) العدة ٤/ ١٢٢٥، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٤.

(٥) تفسير الطبري ٧/ ٥٨٧، ابن كثير ٢/ ٥٩٥.

(٦) تفسير القرطبي ١١/ ١٨١.

٢ـ أمر الله العامي بسؤال أهل الذكر ليعلموا حكم الله في المسألة، ممّا جاء في كتابه أو سنّة نبيه ﷺ، فالعلماء يخبرونه بالأحكام المنصوصة، وليس المراد سؤال رجلٍ بعينه ليخبر عن مذهبه، فيأخذه السائل ويترك ما سواه[(١)]، لكن يُجاب: أنّ الآية عامة في المسؤول عنه، فهي تشمل ما جاءت به النصوص من أحكام، وما توصّل إليه المجتهد باجتهاده ممّا يغلب على ظنّه أنّه حكم الله تعالى.

■ قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] ووجه الاستدلال: أوجب الله تعالى على الناس قبول نذارة المنذرين وهذا لا يتم للعوام إلّا بالتقليد، والإنذار عام، فيكون بكلّ الأحكام الشرعية المنصوصة والمستنبطة، وكذلك دلّت الآية على أنّ التفقه في الدِّين فرض كفاية، فإذا قام به البعض لزم الآخرين اتباعهم[(٢)].

لكن نوقش هذا بما يلي:

١ـ أنّ الواجب في النذارة تبليغ ما نزل في غيبة المؤمنين، لكن يجاب عليه: بأنّ الآية ليست خاصة بعصر النبوة.

٢ـ النذارة لا تقوم إلّا بالحجة، ومن لم يأت بالدليل فليس بحجة، والتقليد قبول قول غيره بغير حجة كما مرّ[(٣)]، ويُجاب عليه: بأنّ المنذر لا يلزمه بيان حجّته.

٣ـ إنّ أهل التقليد يعتبرون رجلاً بعينه في الاتباع والاجتهاد، فما جاء عنه هو المعتبر، وافقه غيره أم خالفه، كان الدليل معه أو عليه[(٤)]، لكن يُجاب عليه: بأنّ هذا نوعٌ من التقليد ولا يعني فساد جزئه فساده بالكلية، فقد يكون التقليد في بعض صوره مذموماً.

■ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء:

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٧١، القول المفيد للشوكاني ص٣٠.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٢٨٢، إعلام الموقعين ٢/ ٢٣٣.

(٣) إعلام الموقعين ٢/ ٢٣٤.

(٤) نفس المصدر السابق.

٥٩] ووجه الاستدلال: أنّ الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر، وهم العلماء في المقام الأول، وطاعتهم تقليدهم فيما يفتون به[١].

لكنّه نوقش:

١ـ المراد بأولي الأمر الأمراء بدلالة السياق، لكن يُجاب: بأنّ الآية عامة تشمل الأمراء والعلماء، وخطاب الله للأمراء في الآية التي قبلها بالعدل، فدلّ على أنّ الأمر في الثانية للعلماء، إذ كيف يؤمر المكلّف بطاعة نفسه؟.

٢ـ ليس في الآية دليلٌ على التقليد، وإنّما التبليغ[٢]، ويُجاب عليهم: بأنّ الآية عامّة فيما يبلغونه نصاً واجتهاداً.

٣ـ إنّ الله أمر عباده بطاعة الله ورسوله، ولا يكون العبد مطيعاً إلّا إذا كان عالماً، والمقلّد ليس من أهل العلم، فلا يمكنه تحقيق الطاعة[٣]، ويُجاب عليه: بأنّ المقدّمة الأولى صحيحة، فلا تحصل الطاعة إلّا بالعلم، والمقلّد لا يمكنه تحصيل العلم إلّا بالتقليد، فهو مأمور به.

■ قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] ووجه الاستدلال: أنّ منع العوام من التقليد وتكليفهم الاجتهاد يؤدي إلى ضياع مصالح العباد، ويوقع العوام في الحرج[٤].

ونوقش الاستدلال:

١ـ إنّنا لو كُلّفنا التقليد لضاعت الأمور ولفسدت الدنيا، فإنّنا لاندري من نقلّد من العلماء مع كثرتهم وتفرّقهم واختلاف اجتهاداتهم[٥]، لكن يُجاب: بأنّ العلماء قد قرّروا الحكم للعامي عند تعدّد المجتهدين، فالحرج منتفٍ.

---

(١) إعلام الموقعين ٢/ ١٨٣.
(٢) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٤٢.
(٣) إعلام الموقعين ٢/ ٢٢١.
(٤) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٣٨٩.
(٥) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٥٦.

٢- إنّ الحرج موجودٌ فيمن قلّد من يخطئ ويصيب، فيترتب على ذلك فساد الأمور والأحوال، بخلاف الاجتهاد الذي يحصل به صلاح الأمور واستقامتها[(١)]، ويُجاب عليه: بأنّ احتمال خطأ العامّي أكبر من احتمال خطأ المجتهد، فلا يجوز له الاعتماد على رأيه.

٣- إنّ الاجتهاد ليس فيه حرج، لأنّ المراد هو معرفة ما يخصّه وتدعو حاجته إليه من الأحكام دون غيرها[(٢)]، ويُجاب عليه: بأنّ الاجتهاد يحتاج إلى وسائل لا يتقنها كلّ أحد وتعرّفها يحتاج إلى وقتٍ طويل تضيع به مصالح العباد، ولا شكّ في وجود الحرج في هذا.

٤- إنّ النصوص الشرعية أسهل فهماً، وأيسر تحصيلاً من كلام الناس، فإنّ الله قد يسّر كتابه فقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القَمَر: ١٧] بخلاف كلام العلماء، ويُجاب عليه: بأنّ فهم الشريعة ميسور، ولكن الوصول إلى درجة استنباط الأحكام يحتاج إلى جهد وانقطاعٍ تتعطل معه المصالح، ثمّ إنّ النصوص تأتي بقواعد كليّة وأمورٍ عامّة، لا يستطيع العاميّ تنزيلها في محالّها، حتى يأتي المجتهد فيحرر مناط الحكم ومتعلّقه فتنجلي بذلك الأحكام.

■ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾ [النِّسَاء: ٨٣] ووجه الاستدلال: أنّ الله تعالى أرشد عباده إلى ردّ ما جاءهم من مستجدات إلى أهل الاجتهاد والاستنباط، وما ذلك إلّا لاعتماد قولهم وتقليدهم فيه[(٣)].

■ قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠] ووجه الاستدلال: أنّ الله أثنى على من يتبع السابقين الأولين بإحسان، واتباعهم تقليدهم، وهذا إقرارٌ على التقليد، فدلّ على جوازه[(٤)].

---

(١) إعلام الموقعين ٢/ ٢٣٧.
(٢) إعلام الموقعين ٢/ ٢٣٨.
(٣) العدة ٤/ ١٢٢٥.
(٤) إعلام الموقعين ٢/ ١٨٣.

الدليل الثاني: من السنّة المطهّرة

■ جاء في الحديث: (أنّ رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: إنّ ابني كان عسيفاً[١] عند هذا فزنى بامرأته . . . إلى أن قال: وإنّي سألت أهل العلم فأُخبرت أنّ على ابني جلد مائة وتغريب عام وأنّ على امرأة هذا الرجم)[٢] ووجه الاستدلال: أنّ النبي ﷺ لم ينكر على والد العسيف سؤال أهل العلم وتقليده لمن هو أعلم منه، بل وصفه الراوي بالفقه لذلك[٣].

■ قوله ﷺ في صاحب الشجّة: «قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنّما شفاء العيّ السؤال»[٤] ووجه الاستدلال: أنّ النبي ﷺ أرشد من لا يعلم إلى سؤال من يعلم، وهذا يدلّ على جواز التقليد[٥].

الدليل الثالث: إجماع الصحابة وعملهم

■ لقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يفتون، ورسول الله ﷺ يعلم بذلك، فلا ينكره عليهم بل أقرّهم على ذلك[٦].

■ وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على وجود سائلٍ ومسؤول، فإنّ الصحابة كانوا يسألون عن الأحكام فيفتون ولا يعرّفون السائل طريق الحكم ولا أدلّتهم، وكذا من بعدهم من علماء التابعين، وكذا العلماء إلى يومنا هذا، فالعاميّ يسأل والعالم يجيب من غير ذكر الدليل، ولا يأمر العامّي بنيل رتبة الاجتهاد، وهذا معلومٌ بالتواتر ضرورةً[٧].

الدليل الرابع: دليل العقل

■ إنّ العالم يجوز له الرجوع إلى أهل الحديث للتحقّق من صحة الخبر

---

(١) العسيف: الأجير، مختار الصحاح ص٤٣٢.
(٢) أخرجه البخاري (٦٨٥٩ ـ ٦٨٦٠)، ومسلم (١٦٩٧ ـ ١٦٩٨) أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني.
(٣) إعلام الموقعين ٢/ ١٨٢.
(٤) أخرجه أبو داود (٣٣٦) عن جابر و(٣٣٧)، وابن ماجه (٥٧٢)، وأحمد (٣٠٥٦) عن ابن عباس.
(٥) العدّة ٥/ ١٦٠٢.
(٦) الإحكام ٤/ ٢٣٥.
(٧) المحصول ٢/ ٥٢٧، روضة الناظر ٣/ ١٠١٩.

إجماعاً، فلا يلزم كلّ عالم أن يكون ملماً بعلم الحديث وعلله وطرقه . . .إلخ، فمن باب أولى يجوز للعامي تقليد العالم، لأنّ العالم أقوى على معرفة صحة الحديث من العامي في معرفته للأحكام[١].

■ إنّ العامّي ومن في حكمه ليس معه الآلة التي يستطيع بها الفهم التام للنصوص، بحيث يتمكن من استخراج الحكم، فلم يبق له إلّا طريق التقليد، فلو منعناه من التقليد لترتّب عليه النظر في الأدلّة، وفيها الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، وهذا يشقّ عليه بلا شك، وقد يقع في الخطأ فيعمل بالمنسوخ مع وجود الناسخ[٢]، وكذلك شروط الاجتهاد والمجتهد عسيرة على أكثر الناس، فكيف تتحقّق بالعامّي[٣].

■ إنّ المجتهدين على هدىً باتفاق، ولهم أجرهم على كلّ حال، فوجب أن يكون من قلّدهم من العامّة على هدىً أيضاً، لأنّهم متبعون طريقتهم فيما يأمرونهم به[٤].

المذهب الثاني: عدم جواز التقليد، وهذا مذهب الظاهرية[٥]، وبعض المعتزلة[٦]، واختيار الشوكاني[٧]، لكنّه أثبت واسطةً بين الاجتهاد والتقليد سمّاها الاتّباع، ومن أقوالهم:

■ قال ابن حزم: «والتقليد حرام، ولا يحلّ لأحدٍ أن يأخذ بقول أحدٍ بلا برهان»[٨].

---

(١) التمهيد ٤/ ٢٠١.
(٢) إعلام الموقعين ٢/ ١٨٧.
(٣) روضة الناظر ٣/ ١٠١٩.
(٤) إعلام الموقعين ٢/ ١٧١.
(٥) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٢٧.
(٦) انظر المعتمد ٢/ ٣٦٠، المحصول ٢/ ٥٢٧.
(٧) انظر إرشاد الفحول ص٢٦٧، وألّف رسالة مستقلّة في هذا أسماها (القول المفيد في حكم التقليد).
(٨) النبذ في أصول الفقه لابن حزم ص١٤٠.

■ وقال الشوكاني: «والمقلّد عاملٌ بالرأي لا بالرواية، لأنّه يقبل قول الغير من غير أن يطالبه بحجة»(١).

أدلّة القول الثاني:

الدليل الأول: من القرآن الكريم

■ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩] ووجه الدلالة: أنّ الله سبحانه أمر بردّ التنازع إليه وإلى رسوله، والمقلّدون يردّون ما تنازعوا فيه إلى من قلّدوه، ومحلّ النزاع هو الظنيات دون القطعيات(٢).

ويُجاب عنه:

١ـ إنّ الآية عامة مخصَّصة بالأدلّة السابقة في غير حقّ المجتهد.

٢ـ إنّ التنازع في العلم ليس من شأن العامّي، فهو ليس مراداً في الآية.

٣ـ ولو رددنا مسألة حكم التقليد في الظنيّات إلى الكتاب والسنّة وجدناه على الجواز، كما سبق الاستدلال على ذلك.

■ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾ [الإسراء: ٣٦] ووجه الدلالة: أنّ الله نهى المسلم عن اتباع ما ليس له به علم، ومن ذلك التقليد، لأنّه لا يحصل به العلم(٣).

وأُجيب عنه:

١ـ إنّ الاجتهاد في الظنيات إنّما يفيد غلبة الظنّ دون القطع، فيلزم على هذا الاستدلال المنع منه.

٢ـ إنّ الآية عامة مخصوصة بأدلّة التقليد السابقة الذكر.

■ قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] ووجه الاستدلال: أنّ الآية دلّت على تحريم القول على الله بلا علم، وهذا غاية ومفاد التقليد فلا يحلّ.

---

(١) القول المفيد ص٨٨.

(٢) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٤٢، إرشاد الفحول ص٢٦٨.

(٣) القول المفيد ص٥٠.

وأُجيب عنه:

١ـ إنّ الآية عامة مخصّصة بأدلّة جواز التقليد.

٢ـ إنّ الاجتهاد في الظنيّات لا يفيد إلّا الظنّ الغالب، فهو على هذا الاستدلال منهيٌ عنه، ولم يقل أحدٌ بذلك.

٣ـ والتقليد كذلك يكون لمن ليس من أهل الاجتهاد.

الدليل الثاني: من السنة المطهرة.

■ قوله ﷺ: (طلب العلم فريضة على كلّ مسلم)[١] ووجه الدلالة: أنّ طلب العلم فريضة على كلّ أحد، ومن حصل العلم بلغ رتبة الاجتهاد فيُمنع من التقليد[٢].

وأُجيب عنه:

١ـ الحديث غير صحيح عند أكثر أهل العلم[٣].

٢ـ وتقليد العامّي للمجتهد من طلب العلم أيضاً.

٣ـ وقيل: إنّ العلم المراد بالحديث علم التوحيد، فهو واجب على كلّ المكلّفين.

■ حديث معاذ أنَّ رسول الله ﷺ لمَّا بعثه إلى اليمن قال له: (كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنَّة رسول الله ﷺ قال: فإن لم يكن في سنَّة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: وضرب ﷺ صدري، ثمَّ قال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله إلى ما يرضي رسول الله ﷺ)[٤] ووجه الاستدلال: أنّه لم يذكر له آراء الرجال ممّا يدلّ على أنّ التقليد ليس من الدِّين[٥].

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٢٤) عن أنس بن مالك.

(٢) الإحكام للآمدي ٤/ ٢٣٦.

(٣) ضعّفه ابن الجوزي في العلل المتناهية ١/ ٥٤، وضعّفه الخطيب التبريزي في مشكاة المصابيح ١/ ٧٦، وضعّفه العراقي في تخريجه لأحاديث الإحياء ١/ ٥٧..

(٤) سبق تخريجه.

(٥) إرشاد الفحول ص٢٦٨.

وأجيب عنه: بأنّ معاذاً من أهل الاجتهاد فلا يسوغ له التقليد.

الدليل الثالث: دليل العقل.

■ إنّ أقوال العلماء متضادة، فتقليد عالم دون آخر بلا حجّة تحكمٌ ممنوعٌ في الشرع[١].

وأُجيب عنه: بأنّ العامّي لا معرفة له بتلك الأقوال، ولا يعرف إلّا قولاً واحداً، وعند تعدّد الأقوال هناك طرق للترجيح بالنسبة له، قيل: يُخيّر، وقيل: يعمل بقول الأعلم أو الأورع[٢].

■ إنّ العلماء المُقلَّدين غير معصومين عن الخطأ، فتقليدهم سببٌ للوقوع في الخطأ.

وأُجيب عنه:

١ـ إنّ المجتهد المخطئ في الظنيات مأجور غير آثم، فكذلك من قلّده.

٢ـ إنّ من لم يملك آلة الاجتهاد فاحتمال الخطأ في اجتهاده أكبر من احتماله في تقليد المجتهد.

٣ـ واحتمال الخطأ هنا كاحتمال خطأ الشاهد، ومع ذلك يُعمل بشهادته.

٤ـ وكذلك فإنّ المجتهد مأمورٌ باتّباع اجتهاده مع احتمال الخطأ، فكذلك المقلّد مأمورٌ باتباع المجتهد، ولو كان قوله محتملاً للخطأ.

■ لو كان التقليد في الظنيات جائزاً لكان جائزاً في القطعيات، لاشتراك كلٍ منهما في تكليف العبد بهما[٣].

وأُجيب عنه:

١ـ بأنّ هذا قياسٌ مع الفارق، فالقطعيات يُطلب فيها الجزم واليقين، والظنيات يُكتفى بغلبة الظنّ فيها.

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/ ٢٧٢.
(٢) شرح العمد ٢/ ٣١١.
(٣) المعتمد ٢/ ٣٦٢، التمهيد ٤/ ٤٠١.

٢ـ وكذلك فلو وصل المكلّف إلى الدليل القطعي لم يحتج إلى التقليد بخلاف الظنيات.

٣ـ وكذلك جوّز بعض العلماء التقليد في القطعيات.

الترجيح: إنّ الذين منعوا من التقليد مطلقاً أو أوجبوا سؤال المقلَّد عن دليله، قولهم مخالفٌ للبدهيات للأسباب الآتية:

■ أين يجد كلّ واحدٍ من المسلمين الوقت الكافي والقدرة التامة لإثبات الأدلّة الشرعية بالنقول الموثّقة، ثم الاجتهاد في دلالتها، وخاصةً عند التعارض، أو خفاء الدلالات، ومن قال إنّ بإمكانهم ذلك فإنّ قوله يكذّبه الواقع.

■ وسؤال المقلِّد للمقلَّد عن الدليل لا يخرج العامّي عن عاميّته، ولا يحيد به عن التقليد، لأنّ العامي لا يعلم صحة الدليل ولا صحّة الاستدلال أيضاً.

■ ثمّ لو كُلّف المفتي بيان الأدلّة لكلّ من سأله مع بيان تعارضها والترجيح بينها، ومع تصحيح الأحاديث أو تضعيفها، ووجه كلّ ذلك، لضاق وقته عن ذلك، ولو فعله مع المستفتي الأول والثاني والثالث لعجز عن الاستمرار في ذلك وأداء الحق فيه، يعرف ذلك كلّ من انتصب للفتيا ومارسها.

■ وكذلك فإنّ إبداء الحكم مع الدليل الراجح عند المجتهد دون التعرض لسائر الأدلة فليس ذلك كافياً حتى في مسألة الاتباع.

■ لا يُفهم من هذا القول غلق باب الاجتهاد، ولا تشجيع التعصب المذهبي، وكذلك بعض المحاذير الأخرى، كاستفتاء الفساق من العلماء وأهل الأهواء منهم، فيمكن أن يوضع ضوابط لكلّ هذه المحاذير.

■ والذي أراه بعدما ذُكر:

١ـ أنّ العامي الذي لا قدرة له على الاجتهاد فرضه التقليد.

٢ـ والذي حاز طرفاً من العلم ولم تتحصل له شروط الاجتهاد يقلّد، وله أن يسأل عن الدليل ووجه الاستدلال.

٣ـ والذي تحصلت له آلة الاجتهاد وشروطه، وضاق وقته عن الاجتهاد يجوز له التقليد.

٤ـ والذي حصل له بعض الشروط دون بعض، كمن حصّل آلة الفهم والاستنباط، ولم يحصّل معرفة طرق ثبوت الحديث، يقلّد في الثبوت ويجتهد في الدلالة[١].

٥ـ والذي استكمل شروط الاجتهاد، وله معرفة بطرق ثبوت الأدلة، وموارد الاستدلال، فلا يسوغ له التقليد، بل ينبغي عليه الاجتهاد.




(١) الواضح في أصول الفقه ص٢٥٠.

المبحث الخامس: حكم المخالفة فيهما

حكم مخالفة القطعيات:

ويراد بمخالفة القطعيات أمران:

(الأول) عدم اعتقاد موجب الدليل القطعي.

(الثاني) عدم الالتزام بما دلّ عليه الدليل القطعي.

(١) عدم اعتقاد موجب الدليل القطعي، فهذا تحرم المخالفة به، وهذا ما نصّ عليه الأئمة:

▪ قال الشافعي: «كلّ ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيّه منصوصاً بيّناً، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه»[(١)].

▪ قال السمعاني: «الدلائل القطعية التي يحرم خلافها، ولا يدخل الاجتهاد في تجاوزها»[(٢)].

▪ قال أبو يعلى: «فما كان دليله مقطوعاً عليه علمنا إصابته، وقطعنا بخطأ من خالفنا ونقضنا حكمه وحكمنا بإثمه»[(٣)].

▪ قال الشاطبي: «فأمّا القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق . . . والخارج عنه مخطئ قطعاً»[(٤)].

والأدلّة على ذلك:

▪ النصوص القطعية الآمرة بطاعة الله ورسوله، ومنها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩] فطاعة الله ورسوله واجبة، ومخالفة ما ثبت عنهما قطعاً تركٌ للواجب وعصيانٌ لهما.

---

(١) الرسالة ص٥٦٠.
(٢) قواطع الأدلّة ٢/ ٥٨٣.
(٣) العدة ٥/ ١٥٦٩.
(٤) الموافقات ٤/ ١٥٦.

■ النصوص المحذّرة والمتوعدة عند المخالفة، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] وأيّ مخالفة أعظم من مخالفة القطعيات؟[١].

(٢) عدم الالتزام بما دلّ عليه الدليل القطعي: فالدليل القطعي قد يدلّ:

■ على الإلزام بالفعل، ومن ثَمّ تحرم مخالفته.

■ وقد يكون دالاً على التخيير بين الفعل والترك على السوية.

■ وقد يدلّ على أفضلية أحدهما بدون الإلزام به، ومن ثَمّ لا تحرم مخالفته بالفعل، وإن كان مخالفته بالاعتقاد محرّماً.

حكم مخالفة الظنيات:

■ لا يمكن أن نقطع بخطأ المخالف في مسألةٍ دليلها ظني، لأنّ الحكم إنّما ثبت ظناً، فكيف نقطع بخطأ المخالف لما ثبت ظناً؟ قال أبو يعلى: «ما كان غلبة ظن لم نقطع بإصابة الحق وخطأ من خالفنا، لأنّ دليله غير مقطوع عليه»[٢].

■ لكن هل يجوز له شرعاً أن يخالف حكماً شرعياً ثبت بدليلٍ ظني؟.

١ـ جمهور العلماء على عدم جواز مخالفة الظنيات[٣]، فقد أطبق الفقهاء على أنّ الثابت بدليلٍ ظني كالثابت بدليلٍ قطعي من جهة العمل وتحريم المخالفة، ومن أقوال العلماء في ذلك:

■ قال الآمدي: «اختلاف طرق الحرام بالقطع والظنّ غير موجبٍ لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام»[٤].

■ وقال الشاطبي: «قام الدليل القطعي على أنّ الدلائل الظنيّة تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية»[٥].

---

(١) الرسالة ص٥٦٠.
(٢) العدة ٥/ ١٥٦٩.
(٣) أصول السرخسي ١/ ١١٢، الإحكام للآمدي ١/ ١٤٠، الموافقات ١/ ٣٢٩.
(٤) الإحكام ١/ ١٤٠.
(٥) الموافقات ١/ ٣٣٩.

■ وقال السرخسي: «مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد يكون المؤدي مطيعاً، والتارك من غير تأويل عاصياً معاقباً»(١) وفقهاء الحنفية وإن فرّقوا بين الفرض والواجب، والمحرّم والمكروه كراهةً تحريميةً فلا يدلّ ذلك على جواز مخالفة الظنيات.

(١) أصول السرخسي ١/ ١١٢.

المبحث السادس: حكم المخطئ في كلٍ منهما.

حكم المخطئ في القطعيات:

تباينت آراء العلماء في هذه المسألة تبايناً كبيراً، فمنهم من كفّر المخطئ، ومنهم من بدّعه ومنهم من فسّقه، ومنهم من جعله مستحقاً للإثم، وبعضهم عذر المخالف فيها، وبعضهم جعله من المجتهدين المأجورين، وجميع هذه الأقوال تعود إلى مسألة التأثيم وعدمه، ومن أقوال العلماء في هذه المسألة:

القول الأول: أنّ المخطئ في القطعيات آثم، وذهب إليه كثيرٌ من أهل العلم، ومنهم:

■ أبو يعلى حيث قال: «فما كان دليله مقطوعاً به علمنا إصابته وقطعنا بخطأ من خالفنا، ونقضنا حكمه وحكمنا بإثمه»[(١)].

■ وقال الآمدي: «ما كان دليله منها قطعياً ... ليست محلاً للاجتهاد فيها، لأنّ المخطئ فيها يُعدّ آثماً»[(٢)].

أدلّة القول الأول:

الدليل الأول: من القرآن الكريم.

■ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥] ووجه الاستدلال: أنّ الله سبحانه أخبر أنّه لا يقبل غير الإسلام سواءٌ اتبعه المكلّف باجتهاد أو غيره.

■ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧] ووجه الاستدلال: ذمّ الله تعالى الكفار لخطئهم في القطعيات، بترك موجب العلم واتباع الظن المخالف للعلم، ولو كانوا معذورين لما توعدهم وذمهم.

---

(١) العدة ٥/١٥٦٩.

(٢) الإحكام ٤/١٧١.

■ قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ۝ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ۝﴾ [الكهف: ١٠٣-١٠٤] ووجه الاستدلال: بيّن الله تعالى أنّ هؤلاء اجتهدوا لتحصيل الاهتداء وتحسين الصنع، ومع ذلك بيّن استحقاقهم للعقاب، ممّا يدلّ على أنّ المخطئ في القطعيات آثم[١].

لكن يُجاب عن هذه الاستدلالات: بأنّ الآيات في المخالفين لدين الإسلام بالكليّة، وليست فيمن أخطأ من المسلمين في القطعيات، لكن يردّ على ذلك: بأنّ الكافر في الشرع يُطلق على المعاند والجاهل ممّن خالف دين الإسلام.

الدليل الثاني: من السنّة المطهرة.

■ قوله ﷺ: «إنّ خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هديُ محمد ﷺ، وشرُّ الأمور محدثاتها وكلّ بدعة ضلالة»[٢] وفي رواية: «وكلّ ضلالة في النار»[٣] والأحاديث التي جاءت في ذمّ البدعة والابتداع والمبتدعين كثيرة، ومن أصحها قوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[٤] ووجه الاستدلال: أنّ ذمّ المبتدعة يوجب إثمهم، وإلّا فكيف يُذمّ من ليس آثماً[٥]؟.

■ قتاله ﷺ للكفار من مشركين ويهود ونصارى، وذمه لهم على إصرارهم على عقائدهم، مع أنّ العارف فيهم قليل، وأكثرهم من المقلّدة.

وأُجيب: بأنّ بوسعهم إصابة الحق، ولكنّهم تركوه إمّا إهمالاً، أو عناداً وكبراً، أو اتباعاً لآبائهم، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ١٤٤].

الدليل الثالث: من عمل الصحابة.

■ إنّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينكرون أشدّ الإنكار على المخطئ في القطعيات كالخوارج ومانعي الزكاة حتى إنّهم قاتلوهم، وأُجيب: بأنّ المعاقبة في

---

(١) روضة الناظر ٣/ ٩٨٠.

(٢) أخرجه مسلم (٨٦٧) عن جابر.

(٣) هذه الزيادة من رواية النسائي ٣/ ١٨٨ عن جابر.

(٤) أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) عن عائشة.

(٥) بذل النظر ص٦٩٥.

الدنيا بالقتال أو غيره إنّما تُشرع لدفع الظلم والعدوان، والخوارج لم يقاتلهم الصحابة إلّا بعدما سفكوا الدم الحرام وذلك دفعاً لظلمهم وبغيهم، لذا لم يسبوا حريمهم ولم يغنموا أموالهم(١).

■ إنّ خلاف الصحابة رضي الله عنهم كان على ضربين: فالأول سوّغوا فيه الخلاف والتنازع وهي الظنيات من مسائل الفتيا، وأمّا الآخر فجوزوا فيه مناصبة الحرب والقتال، لأنّ دليل الحكم كان قائماً وقد كُلّفوا فيه إصابة الحقيقة، فكان عندهم أنّ الذاهب عنه ضال آثمٌ تاركٌ لحكم الله تعالى(٢).

■ إجماع الصحابة ومن بعدهم من التابعين وأئمة الإسلام على قتال الكفار، وأنّهم في النار بلا فرق بين مجتهدٍ ومعاند، ولو كانوا غير آثمين لما ساغ قتالهم(٣).

الدليل الرابع: دليل العقل.

إنّ الله عزّ وجلّ جعل على المسائل القطعية أدلةً قاطعةً، ومكّن العقلاء من معرفتها فوجب أن لا يخرجوا عن عهدة الإثم إلّا بالعلم(٤).

القول الثاني: أنّ مخالفة ملّة الإسلام من المخطئين في القطعيات لا إثم عليهم إن كانوا مجتهدين، أمّا إن كانوا معاندين فالإثم ثابت في حقهم، وقد نُسب هذا القول إلى الجاحظ(٥).

أدلّة القول الثاني:

الدليل الأول: من القرآن الكريم.

■ قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وهؤلاء المجتهدون قد عجزوا عن درك الحق فلزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى لمّا لم

(١) فتاوى ابن تيمية ١٢/ ٤٩٩.
(٢) كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٣٢.
(٣) التقرير والتحبير٣/ ٣٠٥.
(٤) المحصول ٢/ ٥٠٠.
(٥) نسبه الطوفي إلى الجاحظ في شرح مختصر الروضة ٣/ ٦١١.

يهتدوا إلى طريق المعرفة، وتكليفهم اعتقاد نقيض ما أدّى إليه اجتهادهم تكليف بما لا يُطاق.

وأُجيب: بأنّ النبي ﷺ قال: «لا يسمع بي رجلٌ من هذه الأمّة يهودي ولا نصراني ثمّ يموت ولم يؤمن بالذي أُرسلت به إلّا كان من أصحاب النار»[1] والكافر بوسعه إصابة الحق فمن المعتاد عليه أنّ الكافر قادر على البحث عن حقيقة الإسلام ومن ثَمّ الدخول فيه[2].

■ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٦٢﴾ [البَقَرَة: ٦٢] ووجه الاستدلال: أنّ الله نفى عنهم الخوف ممّا يدلّ على نفي الإثم، وذلك لأنّهم اجتهدوا وبذلوا وسعهم لكنّهم لم يستطيعوا الوصول للحق[3].

ويُجاب عن ذلك:

١ـ أنّ المراد بالآية من دخل في الإسلام منهم بدلالة قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٦٢][4].

٢ـ أنّ الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عِمرَان: ٨٥] وقد صرح بذلك جماعة من المفسرين[5].

٣ـ أنّ المراد من الآية من أحسن من الأمم السابقة قبل بعثة النبي ﷺ، لأنّ السياق كلّه في تقرير أحوال اليهود والنصارى قبل البعثة[6].

الدليل الثاني: دليل العقل.

أنّ الله تعالى رحيم كريم، واستقراء أحكام الشرع يدلّ على أنّ الغالب على الشرع هو التخفيف والمسامحة، فلا يليق برحمة الله وكرمه أن يعاقب من أفنى طول

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٣) عن أبي هريرة.
(٢) الإحكام ٤/ ١٨٧.
(٣) المسودة ص٤٩٥.
(٤) تفسير الطبري ١/ ٣٦١.
(٥) فتح القدير ١/ ٩٣.
(٦) تفسير ابن كثير ١/ ١٠٧.

عمره في الفكر والبحث والطلب[(١)]، وأُجيب: بأنّ الله لم يكلفهم شيئاً معجزاً ولا شاقاً، وما ذكروه من أنّه أفنى عمره في البحث فلم يهتد لا نسلّم وقوعه، فلمّا فرّط عامله بعدله.

القول الثالث: أنّ المجتهد المخطئ في القطعيات معذور إذا كان من المسلمين، نُسب هذا القول إلى السلف، وأئمة الفتوى كأبي حنيفة والشافعي والثوري وداود وغيرهم[(٢)]، وهو اختيار ابن حزم[(٣)] وابن تيمية[(٤)] وغيرهما، قال ابن النجار: «ولا يأثم أيضاً من بذل وسعه ولو خالف دليلاً قاطعاً»[(٥)].

أدلّة القول الثالث:

الدليل الأول: من القرآن الكريم.

▪ قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦] وجاء في الحديث (أنّ الله قال: قد فعلت)[(٦)] ووجه الاستدلال: أنّ الله بيّن أنّه لا يؤاخذ المخطئ، وهذا يشمل المخطئ في القطعيات والظنيات، بل تناوله للمخطئ في القطعيات من باب أولى، لأنّ المخطئ في القطعيات يجزم بخطئه بخلاف المخطئ في الظنيات، وهذا الوعد خاصٌ بالمسلمين لأنّهم هم الداعون بهذا الدعاء[(٧)].

▪ قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْۚ﴾ [الأحزَاب: ٥] ووجه الاستدلال: أنّ الله سبحانه وتعالى نفى الإثم والجُناح عن الخطأ من المسلمين، بدليل أنّهم هم المخاطبون، واللفظ عام فيشمل الخطأ في القطعيات والظنيات.

---

(١) المحصول ٢/ ٥٠٢، الإحكام للآمدي ٤/ ١٨٦.
(٢) نسبه إليهم ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٣/ ١٢٥، وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/ ٢٩١.
(٣) الفصل ٣/ ٢٩٢.
(٤) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٣.
(٥) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٩٢.
(٦) أخرجه مسلم (١٢٦) عن ابن عباس.
(٧) منهاج السنة ٥/ ٩١.

■ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: ١١٢] ووجه الاستدلال: أنّ الحواريين حصل لهم شكٌ في قدرة الله تعالى على إنزال المائدة، ومع ذلك لم يأثموا، ولا شكّ أنّ قدرة الله على كلّ شيء من المسائل القطعية(١).

■ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ ١٣١﴾ [الأنعام: ١٣١] ووجه الاستدلال: دلّت الآيات على نفي مؤاخذة الله للمخطئ في القطعيات إذا كان مجتهداً، لكونه لم يثبت له دليل الحكم(٢).

■ قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء: ١١٥] ووجه الاستدلال: دلّت الآية بمفهومها أنّ الله لا يؤاخذ أحداً إلّا بعد أن يتبيّن له الحق، وتُقام عليه الحجة.

الدليل الثاني: من السنّة المطهّرة.

■ قوله ﷺ: «إنّ رجلاً لم يعمل خيراً قط، فقال لأهله إذا أنا متّ فاحرقوني ثمّ اذروا نصفي في البرّ ونصفي في البحر، فوالله لئن قدر الله عليّ ليعذبني عذاباً لا يعذبه أحداً من العالمين، فلما مات فعلوا به كما أمرهم، فأمر الله البر فجمع ما فيه، وأمر البحر فجمع ما فيه، فإذا هو قائمٌ بين يدي الله، فقال له: لم فعلت هذا؟ قال: من خشيتك يا رب، فغفر الله له»(٣) ووجه الاستدلال: أنّ هذا الرجل أخطأ في مسائل قطعية فشك في قدرة الله على إعادة ابن آدم إذا أُحرق وذُري، لكنّه لمّا كان مؤمناً في الجملة بالله واليوم الآخر، وأنّه يثاب ويعاقب بعد الموت، وهو خائفٌ من أن يعاقبه الله على ذنوبه، غفر الله له بما كان له من الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، المتمثل في خوفه من الله تعالى(٤).

---

(١) الفصل ٣/٢٩٦.
(٢) مجموع الفتاوى ١٢/٤٩٣.
(٣) أخرجه البخاري (٧٥٠٦)، ومسلم (٢٧٥٦) عن أبي هريرة.
(٤) مجموع الفتاوى ٢/٤٩١.

■ ثبت في الحديث أنّ معاذ بن جبل لمّا قدم من الشام سجد للنبي ﷺ فقال له ﷺ: «ما هذا يا معاذ؟» فقال: أتيت الشام فوافقتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم، فوددت في نفسي أن نفعل ذلك، فقال رسول الله ﷺ: «لا تفعلوا، لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»[١] ووجه الاستدلال: أنّ السجود لا يكون إلّا لله، وهذه من المسائل القطعية، ومع ذلك أخطأ معاذٌ فيها لكونه مجتهداً، ولم يؤثّمه النبي ﷺ.

■ وكذلك بعض الصحابة قالوا للنبي ﷺ: اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال ﷺ: «الله أكبر، إنّها السنن، قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنّكم قومٌ تجهلون»[٢] ووجه الاستدلال: أنّ التبرك بالأشجار والاعتقاد فيها اعتقادٌ شركي يخالف الأصول القطعية من الدِّين، ومع ذلك لم يحكم ﷺ بإثم هؤلاء.

■ جاء في الحديث عن أسامة بن زيد عنه قال: (بعثنا عليه الصلاة والسلام في سريَّة فصبَّحنا الحرقات من جهينة، فأدركت رجلاً فقال: لا إله إلَّا الله، فطعنته فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ فقال ﷺ: أقال لا إله إلَّا الله وقتلته؟ قلت يا رسول الله: إنَّما قالها خوفاً من السلاح، قال: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم من أجل ذلك قالها أم لا ؟ من لك بلا إله إلَّا الله يوم القيامة؟ فما زال يكررها، حتى تمنيت أن لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم)[٣] ووجه الاستدلال: أنّ النبيّ ﷺ بيّن خطأه ولم يؤثّمه، ولم يوجب عليه ديةً ولا قوداً ولا كفّارة، لمّا كان مجتهداً متأوّلاً مخطئاً[٤].

■ وفي الحديث «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد» ووجه الاستدلال: أنّه ﷺ لم يؤثّم المجتهد، وهذا يشمل المخطئ في القطعيات والظنيات[٥].

---

(١) أخرجه أحمد (١٩٤٠٣)، وابن ماجه (١٨٥٣) عن عبدالله بن أبي أوفى.
(٢) أخرجه أحمد (٢١٨٩٧) الترمذي (٢١٨٠) عن أبي واقد الليثي.
(٣) أخرجه البخاري (٤٢٦٩)، ومسلم (٩٦) عن أسامة بن زيد.
(٤) منهاج السنة ٥/ ٨٩.
(٥) الفصل ٣/ ٣٠٢، والحديث سبق تخريجه.

■ قوله ﷺ: «إنّ الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[١]

ووجه الاستدلال: أنّ النبي ﷺ بيّن وضع الإثم المترتب على الخطأ، فالمجتهد المخطئ لا إثم عليه في القطعيات أو الظنيات، وذلك لعموم لفظ الخطأ.

الدليل الثالث: إجماع الصحابة

أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على عدم تأثيم المخطئ في المسائل التي عليها أدلّة قاطعة، ومنها:

■ ثبت أنّ قدامة بن مظعون[٢] شرب الخمر على عهد عمر[٣] متأولاً الآية ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ﴾ [المائدة: ٩٣] فبيّن خطأه وحدّه[٤]، فتاب ورجع.

■ أنّ بعض الصحابة أدخل في القرآن الكريم دعاء القنوت[٥]، وهذا خطأ قطعي بالإجماع، ومع ذلك لم يؤثّمه الصحابة[٦].

الدليل الرابع: من العقل.

■ أنّه لا دليل على تأثيم المخطئ المجتهد في القطعيات، وليس هناك دليلٌ على تعذيب الله تعالى للمخطئ من هذه الأمة[٧].

■ أنّ المطلوب من المسلمين قصد الحق، فإذا خاضوا في طلبه وبذلوا جهدهم في ذلك، عذروا على ما توصلوا إليه، ولم يُكلّفوا بأكثر من ذلك[٨].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أبو عمرو، قدامة بن مظعون بن حبيب الجمحي، صحابي حبشي من السابقين البدريين، من أخوال حفصة أم المؤمنين، ولاه عمر البحرين ثمّ عزله عنها لشربه الخمر متأولاً، توفي بالمدينة ٣٦هـ، انظرالأعلام ٥/ ١٩١ وسير أعلام النبلاء ١/ ١٦١.

(٣) روى الأثر البيهقي ٨/٣١٦.

(٤) حدّ عمر لقدامة في شرب الخمر رواه البيهقي ٨/ ٣١٦ وغيره، قال الذهبي: (قال أيوب السختياني: لم يُحدّ بدريٌ في الخمر سواه) انظر سير أعلام النبلاء ١/ ١٦٢.

(٥) انظر المغني ٢/ ٥٤٨، إرواء الغليل ٢/ ١٧٠.

(٦) مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٩٣.

(٧) منهاج السنة ٥/ ٨٨.

(٨) البرهان ٢/ ١٣١٨.

الترجيح: يتبيّن لنا من استعراضنا للأدلة ما يلي:

■ الإثم حاصل على المشركين في خطئهم، وذلك لكثرة الأدلة الدالة على بطلان كفرهم، والأدلّة الشرعية تثبت عدم العذر.

■ ومن أثبت تأثيم المجتهدين المخطئين في القطعيات حمل ذلك على المسائل التي وصلت للمكلّف بدليلٍ قطعي، فلا عذر له في الخطأ بعد ذلك.

■ ومن نفى التأثيم عن المخطئ قال: لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها، فكيف يُطالب بشيء لا يعلمه، فالمسائل قد تكون قطعية وإن لم يعلم بها المكلّف.

■ وعلى هذا لو وصلت المسألة القطعية إلى المكلّف بطريق قطعي، ثمّ خالفها فهو آثم، قال ابن حزم: «من قامت عليه الحجة بحديث لا معارض له، أو آية لا معارض لها، أو برهانٍ ضروري فتمادى على قوله المخالف للحق في فتيا في شيء من الفقه أو في اعتقاد، فهو فاسق»[1] إذن فدواعي عدم الإعذار أمران: قطعية المسألة والنقل القطعي لها.

■ وعلى هذا فرّق العلماء بين التكفير بالوصف والتكفير للشخص، إذ لا بدّ في تكفير المعيّن قيام الحجة عليه، قال ابن تيمية: «من قال كذا فهو كافر، اعتقد المستمع أنّ هذا اللفظ شاملٌ لكلّ من قاله، ولم يتدبروا أنّ التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حقّ المعيّن، وأنّ تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعيّن، إلّا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، يبيّن هذا أنّ الإمام أحمد وعامّة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات لم يكفّروا أكثر من تكلّم بهذا الكلام بعينه»[2].

■ لذا تحدّث العلماء عن ضابط التكفير عند الخطأ في المسائل القطعية فذكروا:

١ـ أنّ الخطأ في المسائل القطعية الأصولية الاعتقادية كفرٌ مطلقاً[3].

٢ـ الحكم بكفر منكر القضايا المتواترة الظاهرة القطعية المجمع عليها[4].

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/ ٧٠.
(٢) مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٨٧.
(٣) البحر المحيط ٦/ ٢٣٦.
(٤) المسودة ص٤٦٠.

٣ـ تكفير منكر ما عُلم من الدِّين بالضرورة، بالشروط المعتبرة عند العلماء كأن لا يكون حديث عهد بالإسلام، أو ناشئ ببادية بعيدة عن تلقي العلم والأحكام من العلماء[١].

٤ـ تكفير المخالف في القطعيات عموماً عناداً[٢].

٥ـ تكفير المكذّب بما قد صحّ عنده أنّ الله قد قاله، أو أنّ نبيّه ﷺ قد قاله[٣].

٦ـ تكفير الداعي إلى البدع المخالفة للقطعيات في الدِّين[٤].

٧ـ تكفير الجاحد غير المتأوّل بالقرآن الكريم[٥].

حكم المخطئ في الظنيات:

هذه المسألة مبنيّة على مسألة سابقة، وهي تعدّد الحق في الظنيات، فمن رأى تعدّد الحق لا يرى مخطئاً فيها، ومن رأى أن الحق واحدٌ لا يتعدّد يرى خطأ المخالف فيها، ووقع الخلاف بينهم في تأثيم المجتهد المخطئ آنئذٍ، فيما إذا بذل جهده واستقصى في بحثه على قولين:

القول الأول: أنّه غير آثم، وهو قول الجمهور[٦]، ومن أقوالهم:

- قال أبو يعلى: «ما يسوغ فيه الاجتهاد لم يفسق فاعله»[٧].
- قال الشيرازي: « والصحيح من مذهب أصحابنا أنّ الإثم مرفوعٌ عن المخطئ»[٨].
- قال السمرقندي: «الصحيح عند أهل السنة أنّه لا إثم عليه ويكون معذوراً»[٩].

---

(١) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٥.
(٢) المستصفى ٤/ ٣٥.
(٣) الفصل ٣/ ٢٩٢.
(٤) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٥.
(٥) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٥٤.
(٦) انظر المعتمد ٢/ ٣٧١، روضة الناظر ٣/ ١٠١٨، التقرير والتحبير ٣/ ٣٠٣.
(٧) العدة ٣/ ٩٥٤.
(٨) اللمع ص٧٤.
(٩) ميزان الأصول ص٧٥٤.

أدلّة القول الأول:

الدليل الأول: من القرآن الكريم.

■ قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٥] ووجه الاستدلال: أنّ الله سبحانه رفع الإثم عمّا أخطأ فيه المجتهد[١].

■ قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ٥] ووجه الاستدلال أنّ بعض المهاجرين نهى عن قطع النخيل واعتبرها من مغانم المسلمين، وقال الذين قطعوا: بل هي غيظٌ للعدو، فنزل القرآن بتصديق من نهى عن القطع، وعدم تأثيم من قطعه، فدلّ ذلك على أنّ المجتهد المخطئ غير آثم[٢].

الدليل الثاني: من السنة المطهرة.

■ وفي الحديث: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد)[٣] ووجه الاستدلال: أنّه ﷺ لم يؤثّم المجتهد، وجعل له أجراً واحداً[٤].

■ قوله ﷺ: (إنّ الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)[٥] ووجه الاستدلال: أنّ النبي ﷺ بيّن وضع الإثم المترتب على الخطأ، فالمجتهد المخطئ لا إثم عليه، لأنّ التكليف لا يكون بما لا يطاق، وقد بذل المجتهد وسعه وطاقته[٦].

الدليل الثالث: إجماع الصحابة.

أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أنّ المخطئ في الظنيات لا يفسق ولا يؤثّم، مع كونهم صرّحوا بخطأ مخالفهم وباحتماله لأنفسهم، ولقد شاع اختلافهم

---

(١) الإحكام لابن حزم ٢/ ٦٨.
(٢) مجموع الفتاوى ١٩/ ١٢٢.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) الإحكام للآمدي ٢/ ٥٩١.
(٥) سبق تخريجه، وابن حبان في كتاب المناقب ٩/ ١٧٤.
(٦) التمهيد ٤/ ٢٣٤.

في مسائل عديدة، ولم يُنقل تأثيم بعضهم لبعض، ولو كان آثماً لنُقل واشتُهر، كما في إنكارهم للخوارج ومانعي الزكاة[١].

الدليل الرابع: دليل العقل

▪ إنّنا لا نقطع بخطأ المخالف، لأنّ ما ثبت ظناً غير مقطوعٍ به، فكيف نؤثّم من لا نقطع بخطئه[٢].

▪ إنّ الواجب على المجتهد الاجتهاد، وهو بذل الجهد والوسع، فإذا أخطأ الصواب لخفاء الأدلة وعدم قطعها للعذر، وكثرة وجوه الشبه، فلا يأثم ولا يفسق، لأنّه قد أدّى وسعه، وأدّى ما كُلّف به وما طُلب منه، وخفاء الأدلّة ليس من فعله.

القول الثاني: أنّ المخطئ في الظنيات آثم، ونُسب هذا القول للإمام مالك[٣]، ولبعض المتكلمين[٤]، والظاهرية[٥]، وبعض الشافعية[٦].

أدلّة القول الثاني:

الدليل الأول: من القرآن الكريم

▪ قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]

ووجه الاستدلال: أنّ الحق في الظنيات في واحدٍ من الأقوال، وهو حكم الله تعالى، فمن خالفه فهو فاسق[٧].

لكن أُجيب: بأنّ الآية مخصوصة بقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]

---

(١) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٩١.
(٢) العدة ٥/ ١٥٦٩.
(٣) المسودة ص٤٩٧، وإن كان المالكية يروون غير هذا القول، انظر إحكام الفصول ص٦٢٣.
(٤) المستصفى ٤/ ٣٣.
(٥) روضة الناظر ٣/ ٩٧٨، وإن كان المنقول عن داود خلاف ذلك.
(٦) شرح اللمع ٢/ ١٠٥١.
(٧) المحصول ٢/ ٥١١.

الدليل الثاني: من السنة المطهرة

■ مرّ معنا سابقاً حديث صاحب الشجّة لمّا أفتوه بوجوب الاغتسال قال النبي ﷺ: (قتلوه قتلهم الله)[١] ووجه الاستدلال: أنّه أثبت الإثم على المخطئ في الظنيات.

وأُجيب: بأنّه خطّأ من كان من غير أهل الاجتهاد، فكان آثماً لتفريطه[٢].

الدليل الثالث: من عمل الصحابة وأقوالهم

■ قول علي: (من سرّه أن يقتحم جراثيم جهنّم فليقض بين الجدّ والإخوة)[٣].

■ قول ابن عباس: (لوددت أنّي وهؤلاء الذين يخالفونني في الفريضة أن نجتمع فنضع أيدينا على الركن ثمّ نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين)[٤]

وأُجيب: بأنّ علياً أراد منع العامي من الخوض في مسألة الجدّ والإخوة بدليل أنّه اجتهد فيها بالفعل[٥]، وابن عباس حمله على ذلك حدّة المناظرة وإلّا فهو أتقى لله من أن يعتقد فسق أصحابه[٦].

الدليل الرابع: دليل العقل

■ إنّ الحقّ ممّا يمكن إدراكه، فمن أخطأ فليس بمعذور.

وأُجيب: بأنّ أدلّة الحق في هذه الأمور ظنية، والآراء متفاوتة، والأذهان مختلفة، فيتوصل بعض الناس إلى ما لا يتوصل إليه غيرهم، فإنّ كلاً منهم يأخذ المعاني على قدر فهمه[٧].

---

(١) سبق تخريجه ص ٥٧٨.
(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٥٤.
(٣) سنن الدارمي ٢/ ٣٥٢، سنن البيهقي ٦/ ٢٤٥.
(٤) مصنف عبدالرزاق ١٠/ ٢٥٥.
(٥) الوصول ٢/ ٣٥٠.
(٦) نفس المصدر السابق.
(٧) الوصول ٢/ ٣٤٩.

■ إنّ المخطئ في القطعيات آثم، فكذلك المخطئ في الظنيات آثم[١].

وأُجيب: بأنّ مخالفة القطعي حرام، والظنيات قد لا يدركها المرء فيخطئ فيها، وهذا خارج عن وسعه وطاقته.

الترجيح: القول الأول هو الراجح، عدم تأثيم المخالف في الظنيات، وذلك:

■ لقوة أدلّتهم، وعدم ورود ما يُعترض عليها.

■ لأنّ ما ثبت بدليل ظني غير مقطوع به، فكيف يتم تخطئة من لا نقطع بخطئه.

■ وكذلك ولو اعتبرنا أنّ الحق واحدٌ لا يتعدّد، لكنّ المجتهد بذل وسعه، وقام بما كلّفه الله به، وهو يتردّد بين الأجر والأجرين في حال الخطأ والصواب.

(١) إحكام الفصول ص٦٣٢.

الفصل الثاني: في اجتماع القطعيات والظنيات

المبحث الأول: في البيان.

المبحث الثاني: في التخصيص.

المبحث الثالث: في النسخ.

المبحث الرابع: في الزيادة على النص.

المبحث الخامس: في التعارض والترجيح.

المبحث الأول: في البيان

مقدّمة: سبق لنا أن عرّفنا البيان وذلك في مبحث (البيان والتأويل) بأنّه (إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عمّا تستّر به)[(١)]، والذي يعنينا في هذا المبحث:

(١) بيان القطعي بالقطعي.

(٢) بيان القطعي بالظني.

(٣) بيان الظني بالقطعي.

(٤) بيان الظني بالظني.

النوع الأول: بيان القطعي بالقطعي.

وهذا جائزٌ باتفاق، لأنّ القطعي إذا احتاج إلى بيان فأولى ما يكون بيانه به ما كان مماثلاً له في القطعية، ومن هذا النوع كان بيان القرآن بالقرآن.

■ قال الشافعي: «قال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البَقَرَة: ١٨٣] وقال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥] فافترض عليهم الصوم، ثمّ بيّن أنّه شهر، والشهر عندهم ما بين الهلالين»[(٢)].

■ ومثّل له أبو يعلى بقوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النِّسَاء: ٧] فقد بيّنه الله تعالى بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾ [النِّسَاء: ١١].

النوع الثاني: بيان القطعي بالظني.

للعلماء فيه مذهبان:

---

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ١/ ٢٤.

(٢) الرسالة ص٢٧.

(الأول) الجواز: وهو مذهب الجمهور[١]، ولهم عبارات صريحة في ذلك:

■ قال الغزالي: «يجوز بيان مجمل القرآن وعمومه وما ثبت بالتواتر بخبر الواحد»[٢].

■ قال الرازي: «الحق أنّه يجوز أن يكون البيان والمبيَّن معلومين، وأن يكونا مظنونين، وأن يكون المبين معلوماً وبيانه مظنوناً»[٣].

■ قال أبو الخطاب: «يجوز أن يكون البيان أضعف من المبيَّن فيكون مظنوناً، والمبين معلوماً»[٤].

■ قال القرافي: «يجوز بيان المعلوم بالمظنون»[٥].

(الثاني) المنع، إذ اشترط هؤلاء المساواة بين البيان والمبين، وفُسّرت المساواة:

■ بالمساواة في الرتبة: أي في القطعية والظنية، فلا بدّ من قطعي لبيان قطعي، وعلى هذا لا يجوز بيان القطعي بالظني، ولقد نسبه القرافي إلى الكرخي من الحنفية فقال: «حجة الكرخي أنّ المظنون يقصر عن المقطوع، فلا يُعتمد عليه»[٦].

■ أو المساواة في الدلالة: وهو بعيد، ردّه كثيرٌ من أهل العلم، فلا يُتصور في البيان أنّه كالمبين في قوة الدلالة، فلو كان كذلك لما كان بياناً له[٧].

■ المساواة في (بيان التغيير) عند الحنفية، أي التخصيص، أمّا بيان التفسير فلا خلاف عندهم بجوازه مع الاختلاف في القطعية والظنية[٨].

---

(١) انظر الإحكام للآمدي ٣/ ٣٤، المعتمد ١/ ٣١٣.
(٢) المستصفى ٣/ ٨١.
(٣) المحصول ١/ ٤٧٧.
(٤) التمهيد ٢/ ٢٧٨.
(٥) شرح تنقيح الفصول ص٢٨١.
(٦) شرح تنقيح الفصول ص٢٨٢.
(٧) فواتح الرحموت ٢/ ٤٨.
(٨) سلم الوصول ٢/ ٥٤٦.

الترجيح: إذا كان المراد بالبيان (بيان التفسير) فالجميع متفقون على جوازه مع الاختلاف، وهذا المراد من بحثنا، وأمّا التخصيص فهذا أمرٌ آخر، سنستوفيه في حينه، وعلى هذا يجوز بيان القطعي بالظني، ولا خلاف بين العلماء في ذلك، فلو كان قطعياً من حيث الثبوت وظنياً من حيث الدلالة لانتفت قطعيته، فجاز بيانه بالظني، ولو كان قطعياً من جهتيه ما احتاج إلى بيان، فيكون الكلام محمولاً على بيان قطعي الثبوت بظنيّه فحسب.

النوع الثالث: بيان الظني بالقطعي.

لا خلاف بين العلماء على جوازه، فإنّ الأدنى يُبيّن بالأعلى، قال الآمدي: «الدليل القطعي قد يبيّن به مراد الدليل الظنّي وليس منحطاً عن رتبة الظني»[(١)].

النوع الرابع: بيان الظني بالظني.

جرى الاتفاق على جوازه، لأنّ المساواة حاصلة عند من اشترطها، وهي ليست شرطاً عند غيرهم، قال أبو الحسين البصري: «الصحيح أنّه يجوز أن يكون البيان والمبين دليلين معلومين، ويجوز أن يكونا أمارتين»[(٢)].

مسألة تطبيقية على بيان القطعي بالظني: زكاة الزروع

قال سبحانه وتعالى في زكاة الزروع ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] فهو مجمل[(٣)] والآية قطعية الثبوت، وجاء في قوله ﷺ «فيما سقت السماء العشر»[(٤)] وهو خبر آحاد ظني الثبوت مبيناً ومفسراً للآية، وهو من قبيل بيان التفسير، فلا خلاف بقبول هذا البيان، قال القرافي بعد أن ذكر هذه المسألة: «ومعنى ذلك أنّ الحديث إذا بلغ إلينا جاز أن نعتمد عليه في البيان وإن كان بالنسبة

---

(١) الإحكام ٢/ ٣٤٧.

(٢) المعتمد ١/ ٣١٣.

(٣) العدة ١/ ١٠٨.

(٤) أخرجه أحمد بهذا اللفظ عن علي في مسند العشرة المبشرين (١١٧٦) ورواه ابن عمر مرفوعاً في البخاري في كتاب الزكاة (باب العشر فيما يسقى من السماء) بلفظ (فيما سقت السماء والعيون، أو إن كان عثرياً العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر» وفي السنن بألفاظ مختلفة.

إلينا مظنونا، لأنّه في زماننا خبر واحد، وأما مَن سمع الحديث من الصحابة رضي الله عنهم فهو عندهم مقطوع لا مظنون، لأنّ التواتر لا يزيد على المباشرة»[١].




(١) شرح تنقيح الفصول ص ٢٨١ وما بعدها.

المبحث الثاني: في التخصيص

مقدّمة: سبق لي أن عرّفت التخصيص في بحث العام والخاص بأنّه (سلب الحكم عن بعض آحاد العام وقصره على الباقي بدليل متصل أو منفصل) والذي يعنينا في هذا المبحث:

(١) تخصيص القطعي بالقطعي.

(٢) تخصيص الظني بالظني.

(٣) تخصيص الظني بالقطعي.

(٤) تخصيص القطعي بالظني.

النوع الأول: تخصيص القطعي بالقطعي.

يجوز تخصيص القطعي بالقطعي باتفاق، وذلك للمساواة، ولم يخالف في هذا أحدٌ ممّن أجاز التخصيص على الجملة، والقول بالتخصيص إعمالٌ للقطعيين معاً، فترك التخصيص إهمالٌ للمخصص وهو قطعي، وممّا قيل في ذلك:

■ قال الرازي: «الفصل الثالث: في تخصيص المقطوع بالمقطوع، وفيه مسائل، المسألة الأولى: في تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز»[(١)] وصرّح بذلك كثيرٌ من أهل العلم.

النوع الثاني: تخصيص الظني بالظني.

وهو جائز أيضاً للتساوي، فإنّهما لمّا تساويا في الظنيّة، وكانت دلالة الخاص على محلّه أقوى من دلالة العام عليه عملنا بالتخصيص، وإن كان بعض أهل العلم كالقرافي يرى أن نرجّح بينهما لأنّ رتب الظنون متفاوتة[(٢)]، لكنّ الراجح الجواز.

---

(١) المحصول ١/٤٢٨.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص٢٠٦.

■ قال أبو الحسين البصري: «إن كانا مظنونين قُضي بالخاص منهما، إن كان فيهما خاص»[١].

النوع الثالث: تخصيص الظني بالقطعي.

وهو جائزٌ أيضاً لأنّ القطعي أقوى من الظنّي، وإذا كان القطعي يصحّ أن يخصّص القطعي، فلأن يخصّ الظنّي من باب أولى.

■ قال الشيرازي: «الكتاب مقطوعٌ بطريقه، والسنّة غير مقطوعٍ بها، فإذا جاز تخصيص الكتاب بالسنّة، فتخصيص السنّة بالكتاب أولى»[٢].

النوع الرابع: تخصيص القطعي بالظني.

وهذا الذي حصل فيه النزاع، وللعلماء فيه قولان:

(القول الأول) جواز التخصيص، وهو مذهب الجمهور[٣]، فمن أقوالهم:

■ قال أبو الحسين البصري: «إن كان أحد الخبرين معلوماً والآخر مظنوناً، وكان أحدهما خاصاً فإنّه يقع التخصيص به، معلوماً كان الخاص أو مظنوناً»[٤].

■ وقال السمعاني: «تخصيص العموم يجوز بغير المقطوع به، وإن كان العموم مقطوعاً به»[٥].

■ قال الزركشي: «تخصيص المقطوع بالمظنون واقع»[٦].

أدلّة القول الأول:

١ـ إنّ العمل بالدليل الظني مقطوعٌ به، فلا مانع من تخصيص القطعي بدليلٍ ثابت قطعاً، لتساويهما في هذه الجهة من القطع[٧].

---

(١) المعتمد ٢/ ١٧٧.
(٢) التبصرة ص١٣٦.
(٣) صرّح بذلك أبو يعلى في العدة ٢/ ٥٥٥، والجويني في البرهان ١/ ٤٢٦، وابن قدامة في روضة الناظر ١/ ٢٩١ وغيرهم كثيرون.
(٤) المعتمد ٢/ ١٧٧.
(٥) قواطع الأدلة ٢/ ١٠١٤.
(٦) البحر المحيط ٣/ ٢٤٤.
(٧) المعتمد ٢/ ٢٧٧.

وأُجيب: بأنّ العامّ قطعيٌ من جهة الثبوت والدلالة، ومن ثمّ فلا يصحّ تخصيصه بدليلٍ ظني من إحدى جهتيه[١]، وكذلك لو جاز تخصيصه به لجاز نسخه، وهذا مالا يجوز باتفاق.

٢ـ وكذلك فبيان القطعي بالظني جائز، ومن أنواع البيان التخصيص، فهو جائزٌ أيضاً[٢].

وأُجيب: بأنّه يوجد فرقٌ بين البيان والتخصيص، فالمجمل قبل البيان لا يمكن العمل به إلّا بعد البيان، وأمّا العام فالعمل به ممكن، سواء أتى التخصيص أم لم يأت.

٣ـ عند القول بجواز تخصيص القطعي بالظني فإنّنا نعمل الدليلين معاً، وإعمال الدليلين أولى من إهمالهما أو إهمال أحدهما[٣].

وأُجيب: بأنّ العام دالٌ على الاستغراق، فعند التخصيص لم يدلّ على الاستغراق فلم يُعمل به[٤].

(القول الثاني) لا يصحّ تخصيصه به، وهو قول الحنفية[٥]، ومن أقوالهم:

■ قال الجصّاص: «كلّ شيء ثبت من طريقٍ يوجب العلم فإنّه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم، وعمومُ القرآن يوجب العلم بجميع ما تحته، فإنّه لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم»[٦].

■ وقال عبدالعزيز البخاري: «العام من الكتاب والسنّة المتواترة لا يحتمل الخصوص، أي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنّهما ظنيّان، فلا يجوز

---

(١) الفصول ١/ ١٦٢.
(٢) العدّة ٢/ ٥٥٦.
(٣) المستصفى ٣/ ٣٣٣.
(٤) الوصول ١/ ٢٧٠.
(٥) انظر أصول السرخسي ١/ ١٤١، ونسبه البخاري لبعض الشافعية في كشف الأسرار ١/ ٥٩٣، ونسبه الغزالي لبعض المعتزلة في المنخول ص١٧٤، لكنّ بعض الحنفية جوّزوا هذا التخصيص كما في بذل النظر للأسمندي ص٤٦٧.
(٦) الفصول ١/ ١٦٢.

تخصيص القطعي بهما، لأنّ التخصيص بطريق المعارضة، والظني لا يعارض القطعي هذا» إلى أن قال: «هو المشهور من مذهب علمائنا»(١).

أدلّة القول الثاني:

١ـ إنّ العام الثابت قطعاً قطعي الدلالة على أفراده، فكيف تُرفع الدلالة القطعية بما ثبت ظناً، إذ يُعدّ ذلك ترجيحاً للظني على القطعي، ولا يصحّ ذلك(٢).

وأُجيب:

- بأنّ دلالة العام على الفرد الذي جاء فيه التخصيص ليست قطعية(٣).
- وبراءة الذمّة مقطوعٌ بها من حيث الأصل، ومع ذلك جاز تركها بالدليل الظني كالقياس الظنّي مثلاً(٤).
- وكذلك هذا الدليل مبني على أساس أنّ دلالة العام على أفراده قطعية، وهذا غير مسلّم به(٥).

٢ـ إنّ القطعي لا يصحّ نسخه بالظني اتفاقاً، فكذلك يمتنع التخصيص به لاشتراك النسخ والتخصيص في كون كلٍ منهما رافعاً للحكم(٦).

وأُجيب:

- بأنّ النسخ رفعٌ للحكم بعد ثبوته، بينما التخصيص بيانٌ لمراد العام.
- وكذلك فإنّ منع نسخ القطعي بالظني ليس له علّة محدّدة فيُقاس عليها(٧).
- وكذلك فإنّ النسخ يقتضي رفع المنسوخ بالكليّة، وأمّا التخصيص فبيان أنّ العام لم يُرد به جميع أفراده(٨).

---

(١) كشف الأسرار ١/ ٥٩٣.
(٢) الفصول ١/ ١٦٦.
(٣) شرح اللمع ١/ ٣٥٤.
(٤) المحصول ١/ ٤٣٥.
(٥) قواطع الأدلة ١/ ٣١١.
(٦) الفصول ١/ ١٦٨.
(٧) الوصول ١/ ٢٦١.
(٨) قواطع الأدلة ١/ ٣٠٦.

■ ومنع النسخ حصل عليه الإجماع بخلاف التخصيص[١].

الترجيح: نلاحظ ممّا سبق ما يلي:

■ أنّ سبب الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في نوع دلالة العام على أفراده، فلو قيل بقطعية هذه الدلالة لم يجز التخصيص بالظني، وإذا قيل بظنية هذه الدلالة جاز التخصيص بالظني، ومن ثمّ فالنزاع لم يتوارد على محلٍ واحد، فالحنفية يقولون بالأول والجمهور بالثاني.

■ والذي أختاره ما ذكره الغزالي: المقارنة بين العام القطعي والخاص الظني في كلّ مسألة على حدة، فما ترجّح لدينا منهما قدّمناه، لأنّ الظنون متفاوتة فيما بينها، فالعمومات ليست على مرتبةٍ واحدة، وكذلك الأخبار الخاصة، ومن ثمّ لا نصدر حكماً عاماً في ذلك، بل نحكم في كلّ قضية بحسبها[٢].

مسألة تطبيقية على الاختلاف في تخصيص الظني للقطعي:

حل الذبيحة المتروكة التسمية[٣]

قال الله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١] دلّت هذه الآية على تحريم الأكل من كل ذبيحة لم يُذكر اسم الله عليها، سواءٌ أكان الذابح مسلماً أم غير مسلم، وسواءٌ أكان ترك التسمية عمداً أم سهواً، لكن ورد في خبر الآحاد ما يفيد جواز أكل متروك التسمية كما سأبين، وعلى هذا تكون التسمية سنة، لذا وقع الخلاف في هذه المسألة بين العلماء:

■ ذهب الحنفية إلى أنّ الذبيحة المتروكة التسمية عمداً عند ذبحها، لا يجوز أكلها أخذاً من الآية الكريمة التي ذكرت، لأنّ لفظ القرآن قطعي في ثبوته ودلالته، فالعام قطعي الدلالة على أفراده، وأمّا الأحاديث فهي أخبار آحاد ظنية، لا تقوى على تخصيص العام القطعي، إلاّ أنهم أجازوا أكل ذبيحة تارك التسمية ناسياً،

---

(١) المستصفى ٣/ ٣٣٤.

(٢) المستصفى ٣/ ٤٣٨.

(٣) انظر المسألة بتمامها في أثر الاختلاف في القواعد الفقهية في اختلاف الفقهاء ص٢١٠

فاعتبروه ذاكراً حكماً فهو ليس تاركاً له، فالشارع هنا أقام الملة مقام الذكر، مراعاة لعذر المكلف وهو النسيان لدفع الحرج(١)، وذهب إليه مالك أيضاً لكنّه يرى أنّ الآية ناسخة للحديث(٢)، وأحمد في المشهور عنه لا لأنّه لا يقول بالتخصيص، بل لأنّه لم تثبت عنده هذه الأحاديث، قال ابن قدامة: (فأمّا أحاديث أصحاب الشافعي فلم يذكرها أصحاب السنن المشهورة)(٣).

■ وذهب الشافعية(٤) وأحمد في إحدى روايتيه إلى أنّ التسمية سنة، وعلى هذا يجوز أكل متروك التسمية عمداً، وقالوا: إنّ عموم الآية مخصوص بهذه الأحاديث، فقد جاء في الحديث (أنّ قوماً قالوا: يا رسول الله، إنّ قوماً يأتوننا باللحم، لا ندري أذكر اسم الله عليه أم لا ؟ فقال: سمّوا عليه أنتم وكلوا)(٥) وهذا واضح في أنّ التسمية غير مشروطة، وجاء عنه ﷺ قوله «ذبيحة المسلم حلال، ذكر اسم الله أو لم يذكر، إنّه إن ذكر لم يذكر إلا اسم الله»(٦) وهناك روايات أخرى بهذا المعنى، وأيّدوا استدلالهم بقوله تعالى ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥] فأباح الأكل من ذبائحهم مع وجود الشك في تسميتهم، بل لا يذكرونها، وكذلك لو كانت شرطاً لما سقطت بعذر النسيان، كالطهارة في باب الصلاة، وحملوا الآية المذكورة ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] على منع أكل ما ذكر عليه غير اسم الله تعالى، كالتي تذبح للأصنام كما في قوله تعالى ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [المائدة: ٣].

---

(١) الهداية ٨/ ١١٢

(٢) بداية المجتهد ١/ ٤٤٨

(٣) المغني ٨/ ٥٤١

(٤) نهاية المحتاج ٨/ ١١٢

(٥) أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله عنها في كتاب الذبائح والصيد (٥٠٨٣).

(٦) أخرجه أبو داود في المراسيل برقم(٣٧٨) عن الصلت السدوسي، ليّنه الحافظ في التقريب، ونقل الزيلعي عن ابن القطان قوله: (وفيه مع الإرسال أنّ الصلت السدوسي لا يُعرف له حال، ولا يُعرف بغير هذا) انظر نصب الراية ٤/ ١٨٣.

■ وذهب الظاهرية إلى منع أكل متروك التسمية مطلقاً، سواء كان الترك عمداً أم سهواً، وذلك أخذاً بعموم الآية، ولم يروا في الأحاديث ما ينهض للتخصيص(١).




(١) المحلّى ٧/ ٤١٢.

المبحث الثالث: في النسخ

تعريف النسخ:

لغةً: يطلق على عدة معانٍ، منها:

(١) النقل: أي تحويله من حالة لأخرى مع بقائه، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩] أي: ننقل أعمالكم إلى الصحف.

(٢) الإزالة: ومنه قولهم نسخت الشمس الظلّ إذا أزالته، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الحجّ: ٥٢]

واصطلاحاً: عُرّف بتعريفات عدّة منها:

■ (كشف مدّة العبادة بخطابٍ ثان)[١].

■ (رفع الحكم الشرعي بدليلٍ شرعي متأخر)[٢].

والذي أختاره (رفع الشارع حكماً شرعياً بدليلٍ شرعي متراخٍ عنه)[٣].

حكم النسخ:

النسخ جائزٌ عقلاً، واقعٌ شرعاً، وسأمرّ باختصارٍ شديد على بيان ذلك:

■ فهو جائز عقلاً: فلا يترتب على فرض وقوعه محال، بل العقل يقتضيه، إذ مصالح العباد تختلف باختلاف الأزمان والأشخاص، فقد يعلم الله صلاحية حكم لزمنٍ دون آخر.

■ وهو واقع شرعاً، ودلّ عليه أمران:

١ـ إجماع الصحابة والتابعين على أنّ شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقة.

(١) البحر المحيط ٤/ ٦٥.

(٢) إرشاد الفحول ص١٨٤.

(٣) الكافي الوافي في أصول الفقه للوالد الدكتور مصطفى سعيد الخن ص٣٣٨.

٢ـ إجماع الأمّة على نسخ العديد من الأحكام الشرعية العملية، كتحويل القبلة، والتوارث بالنصرة، وتحريم لحوم الأضاحي فوق ثلاث ليال ثمّ نسخها.

الحكمة من النسخ:

١ـ مراعاة مصالح العباد: فهذه المصالح تتغير بتغير الأزمان والأحوال، فجاء النسخ معبراً عن هذه المراعاة.

٢ـ التدرج بأخذ الناس بالأحكام: كالتدرج بتحريم الخمر، إلى أن استقرّ الحكم على المنع الكلي بحكمةٍ بالغة.

شروط النسخ:

١ـ أن يكون الحكم المرفوع شرعياً، فإذا كان عقلياً، أو براءةً أصليةً، فلا يكون رفعه نسخاً.

٢ـ أن يكون الدليل الدّال على ارتفاع الحكم شرعياً، فارتفاع الحكم بموت المكلّف ليس نسخاً، ورفعه لذهاب محلّه ليس نسخاً، كسقوط غسل العضو المقطوع.

٣ـ أن يكون الدليل الناسخ متراخياً عن الخطاب المنسوخ حكمه.

٤ـ أن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقتٍ معيّن يقتضي دخوله زوال الحكم.

أنواع النسخ:

١ـ من حيث التصريح به:

■ النسخ الصريح: كقوله تعالى: ﴿ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ صَابِرَةٞ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمۡ أَلۡفٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفَيۡنِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ٦٦﴾ [الأنفال: ٦٦] فقد نسخ صريح قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ﴾ [الأنفال: ٦٥]

■ النسخ الضمني: وهو أن يوجد نصان متعارضان فيما بينهما بالحكم، ولا يمكن التوفيق بينهما بوجهٍ من وجوه التوفيق، فإن ثبت لنا أنّ أحد النصّين سابقٌ

للآحر، فيكون حكم النصّ اللاحق ناسخاً لحكم النصّ السابق ضمناً، وهو الغالب في التشريع، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] نُسخت بقوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

٢ـ من حيث الكلية والجزئية:

■ النسخ الكلي: وهو أن يبطل الشارع حكماً شرعه من قبل إبطالاً كلياً بالنسبة إلى كلّ فرد من أفراد المكلّفين، دون استثناء أحد، كعدّة غير الحامل المتوفى عنها زوجها، فقد نسخ قولُه سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ﴾ [البقرة: ٢٣٤] قولَه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

■ النسخ الجزئي: أن يُنسخ الحكم بحق بعض الأفراد، أو في بعض الحالات، فقد نُسخ في حدّ القذف قولُه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٦﴾﴾ [النور: ٦] قولَه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

٣ـ من حيث البدل وعدمه:

■ النسخ إلى بدل: كحدّ الزانية، فقد كان الحبس بقوله تعالى: ﴿فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ١٥] ثمّ نُسخ إلى بدل، وهو الجلد لغير المحصن والرجم للمحصن، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾ [النور: ٢].

■ النسخ بلا بدل: كنسخ جواز نكاح المتعة، فقد جاء في الحديث قوله ﷺ: (يا أيّها النّاس إنّي قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإنّ الله حرّم ذلك إلى يوم القيامة)[١].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب النكاح عن الربيع بن سبرة الجهني.

٤ـ من حيث المساواة:

■ النسخ إلى مساوٍ: كتحويل القبلة.

■ النسخ إلى الأخف: كنسخ تحريم المباشرة والطعام ليلة الصيام، فقد كان الحكم جواز الأكل والشرب والجماع من الفطر حتى ينام أو يصلي العشاء، فشقّ ذلك على المسلمين، فنزل قوله تعالى تخفيفاً: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] فأباح لهم ذلك حتى طلوع الفجر.

■ النسخ إلى الأشدّ: وهذا مختلف فيه، والجمهور على جوازه ووقوعه، فقد كان المكلّف بالصيام المطيق له مخيراً بين الصيام والفدية، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] ثمّ نسخ الحكم بإلزام المطيق بالصوم، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

أنواع النسخ من حيث قوة الدلالة:

النوع الأول: نسخ القطعي بالقطعي، ممّا اتفق عليه العلماء جواز ذلك، ولم يخالف في ذلك إلّا من منع من جواز النسخ أصلاً، فمن أقوال العلماء في ذلك:

■ قال الجصّاص: «ما ثبت من طريق يوجب العلم فجائزٌ نسخه بما يوجب العلم»[١].

■ قال أبو الحسين البصري: «أمّا الكتاب فمتساوٍ في وقوع العلم به ووجوب العمل، وكذلك السنن المقطوع بها» إلى أن قال: «فلو لم يجز مع تساوي الناسخ والمنسوخ في القوة ووقوع النسخ فيهما بطل ما علمناه من جواز النسخ»[٢].

■ قال السمعاني: «لا خلاف بين العلماء أنّ نسخ القرآن بالقرآن جائز» إلى أن قال: «لأنّ جميع القرآن موجبٌ للعمل والعلم، فساوى بعضُه بعضاً، فجاز أن ينسخ بعضه بعضاً»[٣].

---

(١) الفصول ٢/ ٣٢٢.

(٢) المعتمد ١/ ٣٩٠.

(٣) قواطع الأدلة ٢/ ٩٩٤.

النوع الثاني: نسخ الظني بالظني، ولا خلاف في ذلك بين العلماء، وذلك لتساويهما في الرتبة فمن أقوال العلماء:

■ قال أبو الحسين البصري: «أمّا إن كانا مظنونين، فإنّه إن نُقل تقدّم أحدهما، فالأول منهما منسوخ بالثاني»(١).

■ قال القرافي: «وإن كانا مظنونين، فإن عُلم المتأخر نسخ المتقدم»(٢).

النوع الثالث: نسخ الظني بالقطعي، وهو جائزٌ باتفاق، لأنّ القطعي أقوى، وإذا كان جائزاً أن ينسخ القطعي، فمن باب أولى أن ينسخ الظني، فمن أقوالهم:

■ قال الشيرازي: «يجوز نسخ الآحاد بالتواتر، لأنّ التواتر يوجب العلم ويقطع العذر، والآحاد يوجب الظنّ، ونسخ الشيء بما هو أعلى منه جائز»(٣).

■ بل وحكى القرافي الإجماع على ذلك(٤).

النوع الرابع: نسخ القطعي بالظني، جمهور العلماء على عدم جواز نسخ القطعي بالظني، وحكى الجويني الإجماع على ذلك(٥).

■ قال أبو الحسين البصري: «إن كان المعلوم هو المتقدّم للمظنون لم يجز أن ينسخه المظنون»(٦).

■ قال الشيرازي: «التواتر يوجب العلم فلا يجوز نسخه بما يوجب الظن»(٧).

■ قال ابن قدامة: «النسخ في المقطوع به لا يجوز إلّا بمثله»(٨).

■ قال القراقي: «نشترط في الناسخ أن يكون مساوياً للمنسوخ أو أقوى»(٩).

---

(١) المعتمد ١/ ٤٢٠.
(٢) شرح تنقيح الفصول ص٤٢١.
(٣) شرح اللمع ١/ ٤٩٨.
(٤) شرح تنقيح الفصول ص٣١١.
(٥) فقال: (أجمع العلماء على أنّ الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون) انظر البرهان ٢/ ١٣١١.
(٦) المعتمد ١/ ٤٢٠.
(٧) اللمع ص٣٣.
(٨) روضة الناظر ١/ ٢٩١.
(٩) شرح تنقيح الفصول ص٣١١.

اعتراضات والإجابة عليها:

■ وأمّا من اعترض على الإجماع بدعوى أنّ خبر الواحد ينسخ المتواتر، كما قال أبو يعلى: «فإن قيل: فقد قبلوا ـ الصحابة ـ خبر الواحد فيما يوجب النسخ، بدلالة أنّ أهل قباء قبلوا قول المخبر الواحد بتحويل القبلة، فكان يجب أن يتبعوهم فيه، كما اتبعوهم في التخصيص بخبر الواحد، قيل: هكذا نقول، ونتبعهم في النسخ كما فعلنا بالتخصيص، وقد نصّ أحمد على هذا»[١] ومثله قال ابن حزم[٢]، لكن يُجاب: بأنّ هؤلاء ما أجازوا نسخ القطعي بالظني، بل يرون أنّ أخبار الآحاد الصحيحة في الحديث النبوي تفيد القطع، وهو عن أحمد أيضاً، فعلى هذا يكون نسخ المتواتر بالآحاد من قبيل نسخ القطعي بالقطعي، وبذا يسلم الإجماع الذي نقله الجويني في المسألة.

■ وبعضهم رأى جواز نسخ المتواتر بالآحاد مختصاً بعهد وزمن النبوة، قال الجويني: «الذي صحّ في ذلك عندنا أنّ نسخ المقطوع به بخبر الواحد كان يجري في زمن الرسول ﷺ» إلى أن قال: «فأمّا بعد أن استأثر الله به فلا يجوز نسخُ مقطوعٍ به بمظنون، وهذا من مجازات العقول، ولكن أجمعت الأمّة على منعه بعد الرسول ﷺ، فلا مخالف فيهم، وإنّما اختلفوا في تجويزه في زمان الرسول ﷺ، فقلنا لدلالة الإجماع: لا يسوغ نسخ المقطوع بعد الرسول ﷺ بالمظنون المشكوك فيه»[٣]، لكن يُجاب: بأنّ نسخ المتواتر بخبر الآحاد في عهد النبوة ليس منطلقاً من مسألة نسخ القطعي بالظني، بل من مسألة نسخ الظني بالظني، كما ذكر الزركشي فقال: «وكأنّ الفارق أنّ الأحكام في زمان الرسول ﷺ في معرض التغير، وفيما بعده مستقرة، فكأن لا قطع في زمانه»[٤].

---

(١) العدة ٢/ ٥٥٤.
(٢) الإحكام لابن حزم ١/ ٥٠٥.
(٣) التلخيص ص١٤٤.
(٤) البحر المحيط ٤/ ١٠٩.

المبحث الرابع: في الزيادة على النص

تعريف الزيادة على النص:

يُراد بالزيادة على النص عند علماء الأصول: (أن يوجد نصٌ شرعي يفيد حكماً، ثمّ يأتي نصٌ آخر يزيد على ما أفاده النص الأول، ما لم يتضمنه).

أنواع الزيادة على النص:

للزيادة على النص نوعان:

(الأول): أن تكون الزيادة مستقلة، سواءٌ أكانت من جنس المزيد عليه، أم من غير جنسه، فهنا لا تؤثر الزيادة على المزيد عليه اتفاقاً[١].

(الثاني) أن تكون الزيادة غير مستقلة عن المزيد عليه، كأن تكون جزءاً منه أو شرطاً فيه، وهذا الذي وقع فيه الخلاف على قولين:

(١) فبعضهم اعتبرها نسخاً، وهذا مذهب الحنفية[٢].

(٢) وبعضهم اعتبرها بياناً بمثابة التخصيص، وهو قول الجمهور[٣].

الزيادة على النص من حيث الدلالة: وهو على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: زيادة القطعي على النص القطعي والنص الظني، لا خلاف بين العلماء على جوازها، فهذه الزيادة سواءٌ أكانت نسخاً أم تخصيصاً أم تقييداً جائزة بين دليلين قطعيين، وإذا جازت زيادة القطعي على نصٍ قطعي، فمن باب أولى أن تجوز زيادة القطعي على نصٍ ظني.

■ فالزيادة عند الجمهور بيان، قال أبو يعلى: «إذا جاز التخصيص فلأن تجوز الزيادة أولى»[٤].

---

(١) المحصول ١/ ٥٦٣.

(٢) أصول السرخسي ٢/ ٨٢، فواتح الرحموت ٢/ ٩٢.

(٣) المستصفى ٢/ ٧١، التمهيد ٢/٣٩٨.

(٤) العدة ٣/ ٨١٧.

■ وعند الحنفية نسخ، قال الجصاص: «لا يجوز أن يلحق بالآية فيما كان هذا وصفه إلّا ما ورد من طريق التواتر واستعمله الناس معها»[(١)].

مثال هذه الزيادة: ما جاء في قراءة ابن مسعود لآية كفارة اليمين من زيادة كلمة (متتابعات) على قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]

النوع الثاني: زيادة الظني على النص الظني، وهو جائزٌ باتفاق للمساواة، على كلا التقديرين (البيان أو النسخ) فبيان الظني للظني جائز، ونسخ الظني للظني جائز، قال الجصاص: «وأمّا إذا كان ثبوت النصّ من جهة أخبار الآحاد فإنّه جائز إلحاق الزيادة به بخبر الواحد، على الوجه الذي يجوز نسخه به»[(٢)].

النوع الثالث: زيادة الظني على النصّ القطعي، للعلماء في هذه المسألة مذهبان:

١ـ **القول الأول**: المنع، وهو قول الحنفية، قال الجصاص: «إنّ من أصلنا أنّه لا يجوز أن يُلحق بحكم الآية من الزيادة إلّا بما يجوز بمثله النسخ»[(٣)].

٢ـ **القول الثاني**: الجواز، وهو قول الجمهور، قال أبو يعلى: «ويدلّ على جواز الزيادة بالقياس وبخبر الواحد، فنقول: كلّ ما جاز تخصيص الحكم به جاز الزيادة فيه، أصله القرآن والخبر المتواتر»[(٤)].

الترجيح: منشأ الخلاف بين الجمهور والحنفية أنّ الجمهور يرون أنّ النص الثابت بالقطع، دلالته مع احتمال الزيادة عليه ظنية، فتكون الزيادة من قبيل الظني على الظني، وأمّا الحنفية فيرون دلالة العام والمطلق قطعية ولو مع احتمال الزيادة، فعلى هذا لا تجوز زيادة القطعي على الظني، فمرد المسألة إلى تلك المسألة.

مسألة تطبيقية على الزيادة في النص (زيادة الظني على القطعي):

اشتراط الطهارة في الطواف[(٥)]

(١) الفصول ١/ ٢٤١.
(٢) الفصول ٢/ ٣١٦.
(٣) الفصول ١/ ١٩٥.
(٤) العدة ٣/ ٨١٦.
(٥) انظر المسألة بتمامها في أثر الاختلاف في القواعد الفقهية في اختلاف الفقهاء ص ٢٨٢.

قال الله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] دلّت هذه الآية على وجوب الطواف في الحج والعمرة، وهذا محل اتفاق، لكن هل يُشترط الطهارة في الطواف؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

■ ذهب الحنفية إلى أنّ الطهارة ليست بشرط في صحته، بل هي واجبة على الأصح، وقيل: سنة، فمن طاف طواف القدوم محدثاً فعليه صدقة، ولو طاف طواف الإفاضة محدثاً فعليه شاة، ولو كان جنباً فعليه بدنة، ويؤمر بإعادته ما دام في مكة استحباباً في الحدث الأصغر، ووجوباً في الجنابة، ولا شيء عليه لو أعاد، وحجتهم في ذلك أنّ الآية ذكرت الطواف ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟﴾ [الحج: ٢٩] من غير قيد الطهارة، واشتراط الطهارة زيادة على النص القرآني (وهو قطعي) بخبر الواحد (وهو ظني) فلا يصلح ناسخاً[١]، قال السرخسي: «وحجتنا في ذلك: أنّ المأمور به بالنص هو الطواف، قال الله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟﴾ [الحج: ٢٩] وهو: اسمٌ للدوران حول البيت، وذلك يتحقق من المحدث والطاهر، واشتراط الطهارة فيه زيادة على النص، ومثل هذه الزيادة لا تثبت بخبر الواحد ولا بالقياس، لأنّ الركنية لا تثبت إلا بالنص، فأما الوجوب فيثبت في خبر الواحد، لأنّه يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين»[٢].

■ وذهب الجمهور إلى أنّ الطهارة من الحدثين شرط من شروط الطواف فلا يصح إلا بها[٣]، واستدلوا على ذلك بأمور:

(١) قوله ﷺ: «لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه»[٤]، وقد ثبت في الحديث: «أنّ أول شيء بدأ به النبي ﷺ حين قدم أنّه توضأ ثم طاف في البيت»[٥].

---

(١) الهداية ٢/ ٢٤٣.
(٢) المبسوط ٤/ ٣٨.
(٣) المغني ٣/ ٣٣٨.
(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحج (٢٢٨٦)عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه.
(٥) متفق عليه: البخاري في الحج (١٥١٠) ومسلم في الحج (٢١٧٣) عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) وجاء في الحديث: «الطواف بالبيت صلاة إلا أنّكم تتكلمون فيه»[١] وكذلك فمن شروط الصلاة الطهارة فكذلك الطواف.

(٣) وقوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها حينما طمثت في الحج: «افعلي كما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري»[٢] فرتب منع الطواف على منع الطهارة[٣]، والظاهر أنّ الحكم يتعلق بالسبب، فيكون المنع لعدم الطهارة، لا لعدم دخول الحائض للمسجد[٤].




(١) أخرجه الترمذي في الحج (٨٨٣) عن ابن عباس رضي الله عنه والنسائي في مناسك الحج (٢٨٧٤) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري في الحج (١٥٤٠).

(٣) نهاية المحتاج ٣/ ٢٦٩.

(٤) فتح القدير ٢/ ٢٤٤.

المبحث الخامس: في التعارض والترجيح

تعريف التعارض:

لغةً: اعترض الشيء أي حال دونه[١].

واصطلاحاً: (تقابل دليلين على سبيل الممانعة)[٢].

تعريف الترجيح:

لغةً: من فعل أرجح، يُقال: أرجح الميزان أي أثقله حتى مال، وأرجحت لفلان ورجّحت ترجيحاً إذا أعطيته راجحاً[٣].

واصطلاحاً: اختلفت تعريفات العلماء للترجيح لاختلاف الاعتبار:

■ فمن اعتبر أنّ الترجيح من فعل المجتهد عرّفه بأنّه: (تقوية أحد الطريقين على الآخر)[٤].

■ ومن اعتبر أنّ الترجيح أمرٌ ثابت في نفس الأمر عرّفه بأنّه (اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها)[٥].

والتعريف المختار هو على الاعتبار الأول: (إثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين)[٦].

النوع الأول: بين القطعيات

التعارض بين القطعيات: ذهب أكثر أهل العلم إلى أنّ التعارض بين القطعيين ظاهرٌ، أي فيما يبدو للمجتهد، وليس في حقيقة الأمر، فممّن صرّح بذلك:

---

(١) لسان العرب ٧/ ١٦٨.

(٢) البحر المحيط ٦/ ١٠٩، إرشاد الفحول ص٢٧٣.

(٣) لسان العرب ٢/ ٤٤٥.

(٤) المحصول ٢/ ٤٤٣.

(٥) فواتح الرحموت ٢/ ٢٠٤.

(٦) إرشاد الفحول ص٢٧٣.

■ السرخسي، حيث قال: «اعلم بأنّ الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض وضعاً، لأنّ ذلك من أمارات العجز، والله يتعالى أن يُوصف به»[١].

■ وقال الجويني: «ما طُلب فيه العلم استحال فيه التعارض»[٢].

■ وقال ابن قدامة: «لا يُتصور التعارض في القواطع إلّا أن يكون أحدهما منسوخاً»[٣].

■ وقال القرافي: «يمتنع الترجيح في العقليات لتعذر التفاوت بين القطعيين»[٤].

الترجيح بين القطعيات: اختلف العلماء في مسألة الترجيح بين القطعيات على أقوال:

(الأول): لا يجوز الترجيح بينهما، وهو قول الجمهور[٥]، وممّن قال بذلك:

■ قال الشيرازي: «الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم»[٦].

■ قال الخطيب البغدادي: «اعلم أنّ الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم»[٧].

■ وقال ابن جزي في حديثه عن الترجيح: «إنّما يتأتى في المظنونات، وأمّا القطعيات فلا يتأتى فيها»[٨].

(الثاني): جواز الترجيح بينهما، وهذا مبنيٌّ على أساس أنّ القطعيات تتفاوت، فأمكن الترجيح بينها وإليه ذهب أكثر الحنفية[٩].

---

(١) أصول السرخسي ٢/ ١٢.

(٢) الكافية ص٤٤٩.

(٣) روضة الناظر ٣/ ١٠٢٨.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص٤٢٠.

(٥) وهو اختيار الغزالي في المستصفى ٤/ ١٦١، والبخاري في كشف الأسرار ٤/ ١٣٢، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص٤٢٠.

(٦) شرح اللمع ٢/ ٩٥٠.

(٧) الفقيه والمتفقه ١/ ٢١٥.

(٨) تقريب الوصول ص١٦٣.

(٩) وهو اختيار النسفي في كشف الأسرار ١/ ٢١١، واختيار السرخسي في أصول السرخسي ١/ ١٦٥.

الترجيح: القول الثاني هو الراجح، أي جواز الترجيح بينهما لما يلي:

■ إنّ التعارض بين القطعيين في الظاهر للمجتهد وليس في حقيقة الأمر كما أشرت.

■ وعلى هذا تتفاوت القطعيات في نفس المجتهد لا في نفس الأمر، كما رجّحت في مبحث تفاوت القطعيات.

■ فإذا قيل بالتفاوت بينها أمكن الترجيح آنئذٍ.

النوع الثاني: بين الظنيات

التعارض بين الظنيات: إنّ التعارض بين الظنيات يشمل أمرين اثنين:

(الأول): تعارضهما في نفس المجتهد: وهذا جائزٌ اتفاقاً، ولو لم يقع لما كان هناك خلافٌ أصلاً بين الفقهاء، لأنّ أكثر الاختلاف من هذا القبيل، وكذلك إذا جاز تعارض القطعيين في نفس المجتهد كما رجّحت، فجوازه بين الظنيين من باب أولى، ومن أقوال العلماء في ذلك:

■ قال الإسنوي[1]: «الأمارتان يجوز تعارضهما في نفس المجتهد باتفاق»[2].

(الثاني): تعارضهما في نفس الأمر: وهذا ما وقع فيه الخلاف على قولين:

١- القول الأول: تعارضهما في نفس الأمر، رجّحه الآمدي حيث قال: «اختلفوا في تعادل الأمارات الظنية، وذهب القاضي أبو بكر[3] والجبائي وابنه وأكثر الفقهاء إلى جوازه، وهو المختار»[4] وغاية استدلالهم أنّ ذلك جائزٌ عقلاً ولا مانع منه شرعاً[5].

---

(١) جمال الدِّين، أبو محمد، عبدالرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، فقيه أصولي شافعي، انتهت إليه رياسة الشافعية بمصر، توفي بمصر ٧٧٢هـ، له تصانيف كثيرة منها (التمهيد في تخريج الفروع على الأصول) و(طبقات الشافعية) و(نهاية السول شرح منهاج الأصول) و(مطالع الدقائق) انظر الأعلام ٣/ ٣٤٤ وكشف الظنون ٢/ ١١٠١.

(٢) التمهيد للإسنوي ص٥٠٥.

(٣) هو الباقلاني.

(٤) الإحكام ٤/ ٢٠٣.

(٥) المحصول ٢/ ٤٣٥، الإحكام للآمدي ٤/ ٢٠٣.

٢ـ القول الثاني: لا يمكن تعارضهما في نفس الأمر، وهو اختيار كثير من الأصوليين[(١)]، وممّن رجّح هذا القول:

■ الشيرازي حيث قال: «لا يجوز أن يتكافأ دليلان في الحادثة، بل لا بدّ أن يكون لأحدهما مزيّة على الآخر وترجيح»[(٢)].

■ وابن تيمية حيث قال: «اتفقوا على أنّه لا يجوز تعادل الأدلّة القطعية لوجوب وجود مدلولاتها وهو محال، وكذلك الأدلّة الظنيّة عندنا»[(٣)].

■ قال ابن عبد الشكور: «التعارض وهو تدافع الحجتين، ولا يكون في نفس الأمر، وإلّا لزم التناقض، قطعاً أو ظنّاً، بل يُتصور ظاهراً»[(٤)].

الترجيح: الراجح هو القول الثاني، أي عدم تعارضهما في نفس الأمر، وذلك لما يلي:

■ إنّ هذه المسألة مبنيّة على مسألة تعدّد الحق في الظنيّات، وقد بحثتها بأدلّتها في الفصل السابق ورجّحت أنّ الحق واحدٌ في الظنيات، فإذا كان الحق واحداً فيها فالتعارض بينها ليس في نفس الأمر، بل فيما يقع في نفس المجتهد، وهذا ما أشار إليه الأصوليون، قال الشيرازي: «المسألة مبنيّة على أنّ الحق في قول المجتهدين واحد»[(٥)].

■ وعلى هذا فكلّ الأدلّة التي سيقت في إثبات أنّ الحق واحدٌ في الظنيات، يمكن أن تورد هنا لبيان أنّ التعارض بين الظنيات ليس في حقيقة الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النِّسَاء: ٨٢]

---

(١) وهو مذهب عامة الحنابلة، انظر شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٨، ونُسب للكرخي كما في الوصول ٢/ ٣٥١، ونسبه المطيعي في سلم الوصول إلى الحنفية ٤/ ٤٣٥، واختاره الشاطبي في الموافقات ٤/ ١١٨، والجويني في البرهان٢/ ١١٨٣، والنسفي في كشف الأسرار ٢/ ٨٦.

(٢) شرح اللمع ٢/ ١٠٧١.

(٣) المسودة ص٤٤٨.

(٤) فواتح الرحموت ٢/ ١٨٩.

(٥) شرح اللمع ٢/ ١٠٧١.

الترجيح بين الظنيات عند التعارض: ذهب الأصوليون إلى جواز الترجيح بين الظنيات، لا أعلم في ذلك مخالفاً، وما نُقل عن أبي الحسين البصري في المنع من ذلك لا يصح، فقد صرّح بجواز ذلك في المعتمد[١]، وكذلك ما ظنّه البعض قولاً للباقّلاني بسبب قوله أنّ الظنون على مرتبة واحدة لا يصح[٢]، فالقول المعتمد عند أهل العلم جواز الترجيح بين الظنيات.

النوع الثالث: القطعي مع الظني

التعارض بين القطعي والظني: لا يتصور أن يقوى ظنيٌ على معارضة قطعي وهذا ما أثبته الأصوليون:

■ قال الغزالي: «الظنّ ينمحي في مقابلة القاطع، فلا يبقى معه»[٣].

■ وقال ابن قدامة: «لا يُتصور أن يتعارض علمٌ وظن، لأنّ ما عُلم كيف يظنّ خلافه ؟ وظنّ خلافه شك، فكيف يشكّ فيما يعلم»[٤].

■ قال ابن النجار: «ومثل القطعيين في عدم التعارض: قطعي وظني لأنّه لا تعادل بينهما، ولا تعارض لانتفاء الظن، لأنّه يستحيل وجود ظنٍ في مقابلة يقين»[٥]

■ وقال أبو الحسين البصري: «وإن كان أحدهما معلوماً والآخر مظنوناً جاز ترجيح المعلوم منهما عند التعارض»[٦].

الترجيح بين قطعي وظني: لقد أثبت أنّه لا يمكن أن يتعارض قطعي وظني، فينبني على ذلك عدم الحاجة إلى الترجيح لاستحالة تقابلهما، وممّن صرّح بذلك:

■ قال عبدالعزيز البخاري: «إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح، ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظنّ في مقابلة العلم»[٧].

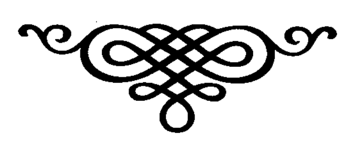
---

(١) انظر المعتمد ٢/ ٢٩٩.
(٢) البرهان ٢/ ١١٤٢.
(٣) المستصفى ٤/ ١٨٢.
(٤) روضة الناظر ٣/ ١٠٢٨.
(٥) شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٠٨.
(٦) المعتمد ١/ ٤٢٠.
(٧) كشف الأسرار ٤/ ١٣٢.

■ قال الغزالي: «لا مجال للترجيح في القطعيات»[١].

■ قال ابن السبكي: «الترجيح مختص بالدلائل الظنية، ولا جريان له في الدلائل اليقينية»[٢].

■ قال الشيرازي: «وكذلك لا يجوز الترجيح بين دليلين أحدهما يوجب العلم، والآخر يوجب الظنّ، لأنّ الموجب للظنّ لا يعارض الموجب للعلم، ولو رجح فالاشتغال بالترجيح لا فائدة فيه»[٣].



(١) المنخول ص٤٢٧.
(٢) الإبهاج ٣/ ٢١٠.
(٣) شرح اللمع ٢/ ٩٥٠.

بحث تطبيقي على أوجه الترجيح بين الظنيات عند التعارض:

التعارض والترجيح بين الأدلة له ثلاث مجالات:

الأول: ما بين منقولين

الثاني: ما بين معقول ومنقول

الثالث: ما بين معقولين (قياسين)

بحث العلماء أوجه التعارض هذه وطرق الترجيح بينها ما بين مسهب[١] ومختصر، وإن كان أكثر إيراداتهم نظرية ذهنية، وفي كثير من الاحتمالات افتراضية، لذا خلت أكثر هذه الترجيحات من الأمثلة، فاخترت أن أسوق نماذج من هذه الترجيحات مرفقةً بأمثلتها في معظمها.

النوع الأول: الترجيح بين منقولين

أكثر ما يقع التعارض في الظنيات بين روايات خبر الآحاد، لذا قعّد العلماء قواعد للترجيح بين الروايات عند التعارض، ومن أوجه الترجيح:

(١) ما يعود إلى السند.

(٢) ما يعود إلى المتن.

(٣) ما يعود إلى أمور مرجحة أخرى غير السند والمتن.

أوجه الترجيح من حيث السند:

(الأول): أن يكون أحد الخبرين أكثر رواة فيجب تقديمه:

■ ذهب إليه أحمد والشافعي وأصحابه.

■ واختلف أصحاب أبي حنيفة: فذهب السرخسي إلى الترجيح بكثرة الرواة، وذهب الكرخي إلى عدم الترجيح بذلك[٢].

---

(١) أسهب الآمدي في الإحكام فأوصل هذه الأوجه إلى (١١٧) نوعاً وبالتالي أوصل الترجيحات إلى نفس العدد.

(٢) العدة ٣/ ١٠٢٠، البرهان ٢/ ١١٦٢

ومثاله: حديث بلال بن الحارث[١] في فسخ الحج إلى عمرة جاء فيه (يا رسول الله فسخ الحج لنا خاصة أو لمن بعدنا ؟ قال: بل لكم خاصة)[٢] مع ما رواه أحد عشر صحابياً أنّ الفسخ لم يكن لهم خاصاً، وإنّما لعموم أمته، ولهذا كان أبو موسى الأشعري[٣] رضي الله عنه يفتي به في خلافة الصدّيق وشطراً من خلافة عمر[٤].

الثاني: أن يكون أحد الراويين أتقن وأعلم، فتكون روايته أولى، لأنّه أولى بالضبط والحفظ من غيره، مثل أن يكون أحد الراويين مالكاً أو سفيان للحديث الأول، وأحد الراويين للحديث الثاني زائدة[٥] أو عبدالعزيز بن أبي حازم[٦]، فتقدم رواية مالك أو سفيان[٧] على رواية زائدة أو عبدالعزيز[٨].

---

(١) بلال بن الحارث بن عُصم المزني، صحابيٌ شجاع من بادية المدينة، أسلم ٥هـ، وكان حامل لواء مزينة يوم الفتح، وكذلك حامل لوائهم في فتح أفريقية، توفي ٦٠هـ، انظر الأعلام ٢/ ٧٢ وأسد الغابة ١/ ٢٣٥.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الحج (١٥٤٣)، والنسائي في كتاب الحج (٣٧٥٨)، وابن ماجه في كتاب المناسك (٢٩٧٥).

(٣) عبد الله بن قيس بن سليم بن حضّار الأشعري، صحابي جليل، من القراء الفقهاء، والولاة الفاتحين، كان له مواقف مشهودة في السيرة النبوية وتاريخ الخلفاء، استعمله النبي ﷺ على زبيد وعدن، واستعمله عمر رضي الله عنه على البصرة، توفي بالكوفة ٤٤هـ، انظر الأعلام ٤/ ١١٤ وسير أعلام النبلاء ٢/ ٣٨٠.

(٤) العدة ٣/ ١٠٢٠، نصب الراية ٣/ ١٠٤.

(٥) زائدة بن قدامة الثقفي، أبو الصلت الكوفي، من أهل الحديث، روى عن الأعمش وأبي الزناد وأبي إسحق السبيعي، وروى عنه ابن المبارك وابن عيينة وابن مهدي، وثّقه أحمد وغيره، توفي ١٦٠هـ، انظر سير أعلام النبلاء ٧/ ٣٧٥ وتهذيب التهذيب ١/ ٦٢٠.

(٦) عبدالعزيز بن أبي حازم سلمة بن دينار، أبو تمام المدني، من أهل الحديث، روى عن أبيه وهشام بن عروة وسهل بن أبي صالح وغيرهم، وروى عنه ابن مهدي وابن وهب والقعنبي وغيرهم، وثقه أكثر الأئمة، وليّنه بعضهم، مات وهو ساجد ١٨٤هـ، انظر سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٦٣ وتذكرة الحفاظ ١/ ٢٦٨.

(٧) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من مضر، إمام الحفاظ والمحدثين، سيد أهل عصره في العلم والدين، ولد ونشأ في الكوفة، رحل إلى الحجاز، وصيته في الحديث والحفظ والضبط وثناء العلماء عليه أشهر من أن تذكر، طلبه المهدي فتوارى في البصرة ومات بها مستخفياً ١٦١هـ على القول الراجح، له في الحديث (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير)، انظر الأعلام ٣/ ١٠٤ وسير أعلام النبلاء ٧/ ٢٢٩.

(٨) العدة ٣/ ١٠٢٣، الواضح لابن عقيل ٥/ ٨٠، المحصول ٥/ ٤١٥، البرهان ٢/ ١١٦٦.

الثالث: أن يكون أحد الراويين مباشراً لما رواه، لأنّ المباشر أعرف بالحال، فتقدّم روايته.

ومثاله: رواية أبي رافع[١] «أنّ النبي ﷺ نكح ميمونة[٢] وهو حلال»[٣].

أولى من رواية ابن عباس (أنّه نكحها وهو حرام)[٤] لأنّ أبا رافع كان السفير بينهما كما جاء في الرواية، والقابل لنكاحها لرسول الله ﷺ. ، فهو أخبر ممّن لم يلابس الأمر ولم يباشره[٥].

الرابع: أن يكون أحد الراويين صاحب القصة، فيكون أعرف بها من غيره.

ومثاله: قول ميمونة (تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان)[٦] فتقدّم روايتها على رواية ابن عباس (أنّه نكحها وهو حرام)[٧] لأنّها المعقود عليها، فهي أعرف بوقت عقدها من غيرها لاهتمامها به ومراعاتها لوقته[٨].

الخامس: أن يكون موضعه أقرب من النبي ﷺ فيكون أسمع لقوله وأعرف به ممّن بعد عنه[٩].

---

(١) أبو رافع مولى رسول الله ﷺ، اختلف في اسمه فقيل: أسلم أو إبراهيم، كان مولى للعباس فوهبه للنبي ﷺ، كان على ثقل النبي ﷺ وكان كاتباً، أعتقه ﷺ لما بشّره بإسلام العباس وزوّجه مولاته سلمى، اختلف في وفاته فقيل أواخر خلافة عثمان، وقيل أدرك علياً، وقيل توفي ٤٠هـ، انظر سير أعلام النبلاء ٢/ ١٦ والبداية والنهاية ٥/ ٣١٣

(٢) ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية، أم المؤمنين، ، كان اسمها برّة فسماها ﷺ ميمونة، أسلمت بمكة قبل الهجرة، آخر من تزوج النبي ﷺ إذ تزوجها في عمرة القضاء ٧هـ بعدما مات عنها زوجها أبو رهم بن عبدالعزى وآخر من توفي من نسائه إذ توفيت بسرف قرب مكة في الموضع الذي تزوجها ﷺ، ودفنت هناك سنة ٥١هـ، انظر الأعلام ٧/ ٣٤٢ وأسد الغابة ٥/ ٤٠١.

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب الحج (٨٤١).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب النكاح (٢٥٢٧).

(٥) العدة ٣/ ١٠٢٤، الواضح لابن عقيل ٥/ ٨٢، المحصول ٥/ ٤١٦.

(٦) أخرجه مسلم في كتاب النكاح (١٤١١).

(٧) سبق تخريجه.

(٨) العدة ٣/ ١٠٢٤، الواضح لابن عقيل ٥/ ٨٢.

(٩) العدة ٣/ ١٠٢٦.

ومثاله: حديث ابن عمر أنّ النبي ﷺ أفرد الحج(١)، قُدّم على رواية أنس أنّه قرن(٢)، لأنّه ورد في رواية ابن عمر قوله: كنت تحت ناقة رسول الله ﷺ حين لبّى فسال عليّ لعابها، وأخبر أنّه سمع إحرامه بالإفراد، فكان ذلك مرجحاً لروايته على من لم يكن مثله وعلى حاله من القرب(٣).

السادس: أن يكون أحدهما من كبار الصحابة والآخر من صغارهم(٤)، فالكبير أقرب من النبي ﷺ لقوله ﷺ (ليلِني منكم أولو الأحلام والنهى)(٥) ويصلح المثال السابق في مسألة إفراده أو قرانه للحج ﷺ مثالاً لهذه المسألة، فقد جاء في الحديث أنّ أنساً كان حينها صغيراً يتولّج على النساء(٦).

السابع: أن يكون أحدهما سمع بغير حجاب، فيقدم على من سمع بحجاب، لأنّه أقرب إلى الضبط(٧).

ومثاله: رواية عائشة رضي الله عنها «أنّ بريرة أعتقت وكان زوجها عبداً»(٨) من طريق عروة بن الزبير والقاسم بن محمد(٩) قُدّمت على رواية الأسود(١٠) عن عائشة

---

(١) أخرجه مسلم في الحج (٢١٦٧).

(٢) أخرجه مسلم في الحج (٢١٦٨).

(٣) الواضح لابن عقيل ٥/ ٨٣.

(٤) العدة ٣/ ١٠٢٦، الواضح لابن عقيل ٥/ ٨٣، المحصول ٥/ ٤٢٠.

(٥) أخرجه مسلم عن ابن مسعود مرفوعاً في كتاب الصلاة (٦٥٥).

(٦) جاءت هذه الرواية عند البيهقي في السنن الكبرى ٥/ ٩.

(٧) العدة ٣/ ١٠٢٧.

(٨) أخرجه مسلم في كتاب العتق (٢٧٦٣).

(٩) القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، أحد فقهاء المدينة السبعة، ثقة فاضل عالم، من سادات التابعين، روى عن بعض الصحابة كابن عباس وابن عمر وأبي هريرة، وأرسل عن بعضهم كابن مسعود، توفي محرماً بقديد ١٠٧هـ، انظر الأعلام ٥/ ١٨١، سير أعلام النبلاء ٥/ ٥٣.

(١٠) الأسود بن يزيد بن قيس النخعي، تابعي فقيه جليل، من الحفاظ الثقات، والعباد الزهاد، عاش بالكوفة، حدّث عن فضلاء الصحابة كعائشة ومعاذ وابن مسعود وبلال وحذيفة، حدّث عنه ابنه عبدالرحمن وأخوه إبراهيم، توفي ٧٥هـ، انظر الأعلام ١/ ٣٣٠ وسير أعلام النبلاء ٤/ ٥٠.

«أنّ زوجها كان حراً»[١] لأنّ عروة ومحمداً سمعاها من غير حجاب، فهي رضي الله عنها خالة عروة وعمّة القاسم، والأسود سمع من حجاب، ومن يسمع من غير حجاب يشهد مع النطق الإشارة الدالة على المراد به[٢].

الثامن: أن يكون أحدهما يروي سماعاً أو عرضاً والآخر عن كتاب أو مناولة، فالراوي عن غير كتاب مقدّم ومرَّجح، وهذه مسألة خلافية:

■ روي عن أحمد أنّهما سواء، فكتابه ﷺ كنطقه، فجعل كتابه ﷺ إلى جهينة ينهاهم عن استعمال جلود الميتة بعد الدباغ[٣] ناسخاً للفظه بالجواز[٤].

■ ورجّح الجرجاني[٥] الحنفي الألفاظ على الكتاب، ووجه ترجيحه أنّ كتاب القاضي إلى القاضي لا يعمل عمل الشهادة باللفظ في العقوبات، والألفاظ تعمل، لأنّ التغيير يتطرق على الخط كالتزوير، والألفاظ لا يتطرق عليها ذلك[٦].

التاسع: أن يكون أحد الراويين لم يضطرب لفظه، والآخر قد اضطرب لفظه، فيُقدّم خبر من لم يضطرب لفظه، لأنّه يدلّ على حفظه وضبطه، وسوء حفظ صاحبه.

ومثاله: ما رواه ابن عمر رضي الله عنه (أنّ النبي ﷺ رفع اليدين في ثلاثة مواضع) أي في الصلاة، فتقدّم على رواية البراء بن عازب[٧] رضي الله عنه (أنّ

---

(١) أخرجه البخاري في الفرائض (٦٢٥٤)
(٢) الواضح لابن عقيل ٥/ ٨٤
(٣) يشير بذلك إلى حديث عبدالله بن عُكيم (أتانا كتاب رسول الله ﷺ أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) أخرجه الترمذي في اللباس (١٦٥١) والنسائي في الفرع والعتيرة (٤١٧٦) وأبو داود في اللباس (٣٥٩٩) وغيرهم.
(٤) الواضح لابن عقيل ٥/ ٨٤
(٥) محمد بن يحيى بن مهدي الجرجاني، فقيه من أعلام الحنفية، من أهل جرجان، سكن بغداد، أخذ عنه الفقه أبو الحسين القدوري وأحمد بن محمد الناطفي، من آثاره (ترجيح مذهب أبي حنيفة) وله (شرح الجامع الكبير في الفروع للإمام محمد بن الحسن الشيباني) انظر الأعلام ٧/ ١٣٦ وكشف الظنون ١/ ٥٦٩
(٦) الواضح لابن عقيل ٥/ ٨٤
(٧) البراء بن عازب بن الحارث الخزرجي، أبو عمارة، صحابي فقيه جليل، أسلم وهو صغير وغزا مع الرسول ﷺ خمس عشرة غزوة، وولي لعثمان رضي الله عنه على الري بفارس، وفتح
=

رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريبٍ من أذنيه ثم لا يعود) قال سفيان بن عيينة[١]: كان يزيد بن أبي زياد[٢] يروي هذا الحديث ولا يذكر (ثم لا يعود) ثم دخلت الكوفة فرأيت يزيد بن أبي زياد يرويه وقد زاد فيه (ثم لا يعود) وكان قد لقّن فتلقن[٣].

العاشر: أن يكون أحدهما مسندا والآخر مرسلاً، فيقدم المسند على المرسل في القول الراجح، وذلك لأنّ المسند عدالة راويه معلومة من جهة الظاهر لمعرفتنا به، والمرسل عدالة الراوي مستدل عليها من جهة أنّه لا يروي إلا عن عدل عنده، فكان المعلوم أولى من المستدل عليه، وخالف بعض الحنفية[٤] فقالوا: المرسل أولى من المسند، لأنّ المرسل شاهد على رسول الله ﷺ قاطع لإضافة الحكم إليه فصار أولى منه، وهذا فاسد، لأنه غير قاطع فيما يرسله ويسنده، وإنما تجوز له الرواية عمن عرف عدالته في الظاهر، فلا فرق بين أن يظهره أو يكتمه[٥]، وقال القاضي عبدالجبار باستوائهما[٦].

الحادي عشر: تقديم خبر من تقدم إسلامه على من تأخر، وهذه مسألة خلافية، والأكثرون سووا بينهما، وحجتهم أنّ سماع الكافر من النبي ﷺ لا يمنع روايته حال إسلامه فلا وجه لترجيح المتقدم، ورجّح بعض الشافعية خبر المتقدم على

= قزوين وزنجان، له أحاديث كثيرة في الصحيحين، توفي بالكوفة ٧١هـ، انظر الأعلام ٢/ ٤٦وسير أعلام النبلاء ٣/ ١٩٤

(١) سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي، أبو محمد، إمام المحدثين بمكة، ومن أشهر أهل الحديث في كل العصور، مناقبه أكثر من أن تحصر، رحل الحفاظ إليه من كل مكان، وحفظ علم أهل الحجاز، توفي بمكة ١٩٨هـ، انظر الأعلام ٣/ ١٠٥ وسير أعلام النبلاء ٨/ ٤٥٤

(٢) يزيد بن أبي زياد، أبو عبدالله، مولى عبدالله بن الحارث بن نوفل، معدود في صغار التابعين، حدّث عنه شعبة والثوري، واختلف العلماء في توثيقه، توفي ١٣٧هـ، انظر سير أعلام النبلاء ٦/ ١٢٩

(٣) العدة ٣/ ١٠٣٠

(٤) عيسى بن أبان كما في المحصول ٥/ ٤٢٢

(٥) العدة ٣/ ١٠٣٢

(٦) المحصول ٥/ ٤٢٢

المتأخر[١]، ومثلوا له بترجيح خبر طلق بن علي[٢] على خبر أبي هريرة في الوضوء من مسّ الذكر[٣]، فقد أسلم طلق بن علي في السنة الأولى من الهجرة بينما أسلم أبو هريرة في السنة السابعة من الهجرة.

الثاني عشر: أن يكون أحد الحديثين اختلفت الرواية فيه، والثاني لم تختلف، فيُقدّم الذي لم تختلف الرواية فيه.

مثاله: ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه في باب الزكاة في صدقة الإبل (فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة)[٤] هذا الحديث صحيح اتفق جميع رواته على هذا الحكم من غير خلاف بينهم، وفي حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه (إذا زادت على عشرين ومائة قال: تردّ الفرائض إلى أولها، فإذا كثرت ففي كل خمسين حِقة)[٥] اختلف رواته عن علي رضي الله عنه فمنهم من رواه باللفظ السابق[٦]، ومنهم من رواه موافقاً لرواية أنس رضي الله عنه فتقدّم على هذا رواية أنس.

---

(١) الواضح لابن عقيل ٥/ ٨٦

(٢) طلق بن علي بن طلق بن عمرو الربعي الحنفي، من وفد اليمامة الذين قدموا المدينة في السنة الأولى من الهجرة فأسلموا، له أحاديث في السنن، انظر الإصابة ٢/ ٤٩٥

(٣) أما خبر طلق بن علي فقد رواه عنه ابنه قيس وجاء فيه: (خرجنا وفداً حتى قدمنا على رسول الله ﷺ فبايعناه وصلينا معه، فلما قضى الصلاة جاء رجلٌ كأنه بدوي فقال: يا رسول الله، ما ترى في رجلٍ مس ذكره في الصلاة؟ فقال: وهل هو إلا مضغة منك، أو بضعة منك) أخرجه الترمذي في الطهارة (٧٨)، وأبو داود في الطهارة (١٥٥)، والنسائي في الطهارة (١٦٥)، وأما حديث أبي هريرة فقد روى عن النبي ﷺ قوله (من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء) أخرجه أحمد في باقي مسند المكثرين (٨٠٥٣) والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب الطهارة (٦٢٠)

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة (١٤٥٤)

(٥) أخرجه أبو داود في الزكاة (١٣٤٢)

(٦) أما الرواية الأولى عن علي رضي الله عنه فرواها سفيان عن أبي إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي رضي الله عنه، وأما في الرواية الثانية الموافقة لرواية أنس فقد رواها شريك عن أبي إسحق عن عاصم عن علي.

أوجه الترجيح من حيث المتن:

الأول: أن يكون أحدهما قد جمع بين النطق ودليله، فيقدم على ما لم يجمع[(١)].

مثاله: قوله ﷺ «الشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»[(٢)]، فهذا آكد وأقضى في البيان، لأنه جمع بين إثباتها في المشاع ونفيها في المقسوم، فهو آكد من خبر يتضمن إثباتها في المشاع ويسكت فيه عن المقسوم[(٣)].

الثاني: أن يكون أحدهما قولاً والآخر فعلاً، فالقول أبلغ في البيان لأنّ له صيغة، ولا صيغة للفعل[(٤)].

الثالث: أن يكون أحدهما قولاً وفعلا، والآخر قولاً، فيقدّم الأول[(٥)].

ومثاله: تقديم حديث حبيبة بنت أبي تِجراة[(٦)] حيث قالت (رأيت النبي ﷺ يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه، وهو وراءهم يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي يدور به إزاره وهو يقول: اسعوا، فإنّ الله كتب عليكم السعي)[(٧)] على حديث (الحج عرفة)[(٨)] لاشتمال الحديث الأول على أنواع من الترجيح: فالأول قوله، والثاني فعله، والثالث إخباره عن إيجاب الله تعالى علينا.

الرابع: أن يكون أحدهما لم يدخله التخصيص، والآخر دخله التخصيص، فيكون الأول أقوى، لأنّ دخول التخصيص يضعف اللفظ، ومنهم من قال: يصير مجازاً[(٩)].

---

(١) العدة ٣/ ١٠٣٤

(٢) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في الشفعة (٢٠٩٧) وهذا اللفظ لابن ماجه في الأحكام (٢٤٨٨)

(٣) الواضح لابن عقيل ٥/ ٨٧

(٤) العدة ٣/ ١٠٣٤

(٥) الواضح ٥/ ٨٨

(٦) حبيبة بنت أبي تِجراة الشيبية العبدرية، مكية من بني عبدالدار، انظر أسد الغابة ٥/ ٢٤٥

(٧) أخرجه أحمد في مسند القبائل (٢٦١٠١)

(٨) أخرجه الترمذي في كتاب الحج عن عبدالرحمن بن يعمر (٨١٤)

(٩) العدة ٣/ ١٠٣٥، المحصول ٥/ ٤٣٠، البرهان ٢/ ١١٩٨

الخامس: أن يكون أحدهما مطلقاً، والآخر وارداً على سبب، فيقدم الأول، لأنّ الوارد على سبب قد ظهرت فيه أمارة التخصيص، فيكون أولى بإلحاق التخصيص به[١].

مثاله: قوله ﷺ (من بدّل دينه فاقتلوه)[٢] يقدّم على نهيه عن قتل النساء[٣]، لأنّ النهي واردٌ في المرأة الحربية لا المرتدة عن الإسلام.

السادس: أن يكون أحدهما إثباتاً والآخر نفياً، فيكون الإثبات أولى، لأنّ المثبت معه زيادة علم.

مثاله: جاء في حديث بلال (أنّ النبي ﷺ دخل البيت وصلى)[٤] تقدّم على رواية أسامة (أنّه لم يصلّ)[٥] لأنّ بلالاً مثبت فمعه زيادة علم[٦].

السابع: أن تكون إحداهما زائدة في العدد على الأخرى، فترجح رواية الزيادة.

ومثاله: تقديم رواية التكبير سبعاً[٧] في الأولى وخمساً في الثانية على رواية التكبير أربعاً[٨] في صلاة العيد.

الثامن: أن يكون أحدهما حاظراً والآخر مبيحاً، ولم يُعلم المتقدم منهما، فللعلماء فيها أقوال:

- تقديم الحاظر على المبيح، لأنّ في الحظر احتياطاً، وترك المباح لا إثم فيه، وفعل المحظور إثم، فكان تركه أولى من الفعل، وإليه ذهب أحمد، والكرخي

---

(١) العدة ٣/ ١٠٣٥، المحصول ٥/ ٤٢٧، البرهان ٢/ ١١٩٤

(٢) سبق تخريجه

(٣) كما في حديث أنس (انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً ولا صغيراً ولا امرأة، ولا تغلوا وضمّوا غنائمكم، وأصلحوا وأحسنوا إنّ الله يحب المحسنين) أخرجه أبو داود في الجهاد (٢٢٤٧)

(٤) متفق عليه: البخاري في الحج (١٤٩٥) ومسلم في الحج (٢٣٦٠)

(٥) متفق عليه: البخاري في الصلاة عن ابن عباس (٣٨٣) ومسلم في الحج عن أسامة (٢٣٦٤)

(٦) العدة ٣/ ١٠٣٦، البرهان ٢/ ١٢٠٠

(٧) أخرج هذه الرواية أبو داود في كتاب الصلاة عن عائشة (٩٧٠) وأخرجها غيره

(٨) أخرج هذه الرواية أبو داود في الصلاة عن أبي موسى وحذيفة (٩٧٣) وأخرجها غيره

والجصاص من الحنفية، وهو قول بعض الشافعية، وهو الراجح، لأنّ نص الحظر ألغى الإباحة.

■ تقديم المبيح على الحاظر، لأنّ المبيح عضده استصحاب الأصل وهو الإباحة، وهو قول بعض العلماء.

■ وذهب عيسى بن أبان وأبو هاشم الجبائي إلى أنّه لا يرجح بمثل هذا، وهذان المتعارضان يتساقطان فيصيران كأن لم يردا، ويرجع في حكم الحادثة إلى دليل غيرهما(١).

ومثاله: المتولد بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل، وروي عن عثمان رضي الله عنه أنّه قال في نكاح الأختين المملوكتين (أحلتهما آية وحرمتهما آية، والتحريم أولى)(٢)

التاسع: أن يتعارض خبران في حد(٣)، فللعلماء قولان:

■ تقديم المثبت على المسقط، وهو مذهب الجمهور

■ تقديم المسقط على المثبت وهو قول بعض الشافعية، وحجتهم أن التعارض شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات كما جاء في الحديث(٤).

---

(١) العدة ٣/ ١٠٤١، والواضح لابن عقيل٥/ ٩٢، المحصول ٥/ ٤٣٨، وعبّر عنها الجويني بقوله: إذا تعارض ظاهران أو نصان وأحدهما أقرب إلى الاحتياط فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أنّ الأحوط مرجح على الثاني، انظر البرهان ٢/ ١١٩٩

(٢) ونقل مثله عن عثمان في الموطأ في كتاب النكاح (٩٨٨) لكن جاء فيه (أحلتهما آية وحرمتهما آية، فأما أنا فلا أحب أن أصنع ذلك) وروي مثله عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهما، انظر أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٧٤

(٣) العدة ٣/ ١٠٤٤

(٤) وهو قوله ﷺ «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة» أخرجه الترمذي في الحدود عن عائشة (١٣٤٤) وجاء في رواية أخرى «ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا» أخرجه ابن ماجه في الحدود عن أبي هريرة (٢٥٣٥) وما تناقله الناس بلفظ(ادرؤوا الحدود بالشبهات) لم يُرو مرفوعاً بل هو موقوف من قول بعض الصحابة كعمر ومعاذ وغيرهما، انظر نصب الراية ٣/ ٢٣٣

ومثاله: تقديم حديث الجمع بين الجلد والرجم في الحد وذلك قوله ﷺ (خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم)(١) على إسقاط الجلد كما في حديث رجم ماعز(٢).

العاشر: أن يرجّح بالقرائن.

مثاله: قوله تعالى ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النِّسَاء: ٤٣] يقدم حمله على لمس اليد على حمله على الجماع، لأنّه قرن ذلك بالمجيء من الغائط، وذلك يوجب الطهارة الصغرى(٣).

أوجه الترجيح فيما لا يرجع إلى السند ولا إلى المتن:

الأول: أن يكون أحدهما موافقاً لظاهر القرآن، أو موافقاً لسنة أخرى، فيقدّم بذلك(٤).

مثاله: تقديم حديث التغليس بصلاة الفجر الذي جاء فيه (كان نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة، لا يعرفهن أحدٌ من الغلس)(٥) على حديث الإسفار بصلاة الفجر(٦)، لموافقة قوله تعالى ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٣] ويوافقه ظاهر قوله ﷺ «أول الوقت رضوان الله»(٧) وقوله ﷺ (أفضل الأعمال الصلاة في أول وقتها)(٨).

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الحدود عن عبادة بن الصامت (٣١٩٩).

(٢) متفق عليه: البخاري في الحدود عن ابن عباس (٦٣٢٤)، ومسلم في الحدود عن ابن عباس (٣٢٠٥)، وماعز: هو ماعز بن مالك الأسلمي، معدود في المدنيين، كتب له الرسول ﷺ كتاباً بإسلام قومه، اعترف بالزنا فأمر ﷺ برجمه فرجم، روى عنه ابنه عبدالله حديثاً واحدا، انظر أسد الغابة ٤/ ٨.

(٣) العدة ٣/ ١٠٤٥.

(٤) العدة ٣/ ١٠٤٧، البرهان ٢/ ١١٨٢.

(٥) أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة عن عائشة رضي الله عنها (٥٤٤).

(٦) أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة عن رافع بن خديج (١٤٢) وأبو داود في الصلاة (٣٣٢) والنسائي في المواقيت (٥٢١) وابن ماجه في الصلاة (٦٥٩).

(٧) أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة عن ابن عمر رضي الله عنه (١٥٧).

(٨) أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة عن أم فروة (١٥٥) وأبو داود في الصلاة (٣٦٦).

الثاني: أن يكون أحدهما موافقاً للقياس، فيقدم على ما لا يوافق.

ومثاله: تقديم حديث «ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة»[١] على حديث «في الخيل السائمة في كل فرس دينار»[٢] ووجه القياس أنّ ما لا تجب الزكاة في ذكوره لا تجب في ذكوره وإناثه، كالبغال والحمير وسائر الحيوانات غير الأنعام، ولا تجب الزكاة فيه من جنسه[٣].

الثالث: أن يكون أحدهما عمل به الخلفاء الراشدون الأربعة، فيقدم على ما لم يعملوا به.

مثاله: الوضوء من أكل ما مسته النار، جاء فيه روايتان، الأولى قوله ﷺ (توضؤوا ممّا مست النار)[٤]، وجاء في الثانية (أنّه ﷺ أكل كتف شاة وصلى ولم يتوضأ)[٥] وقد ثبت أنّ أبابكر وعمر وعثمان وعلياً لم يتوضؤوا ممّا مست النار[٦].

الرابع: أن يقترن بأحد الخبرين تفسير الراوي بفعله أو قوله، فيكون مرجحاً على ما لم يقترن به تفسيره[٧].

مثاله:

■ مثال التفسير بالقول: جاء في الحديث (من أُعمر عمرى فهي له ولعقبه يرثها من يرثه من عقبه)[٨] فترجح عليه رواية جابر[٩] التي جاء فيها (أيّما رجلٍ أُعمر

---

(١) متفق عليه: البخاري في الزكاة عن أبي هريرة (١٣٧١) ومسلم في الزكاة (١٦٣٣).
(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٤/ ١١٩ وضعّفه حيث تفرّد به غورك السعدي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر، وضعّفه الدارقطني ٢/ ١٢٥.
(٣) الواضح لابن عقيل ٥/ ٩٩، البرهان ٢/ ١١٧٨.
(٤) أخرجه مسلم عن أبي هريرة في كتاب الحيض (٥٢٩).
(٥) متفق عليه: البخاري في كتاب الوضوء عن ابن عباس (٢٠٠) ومسلم في كتاب الحيض (٥٣١)
(٦) العدة ٣/ ١٠٥٢.
(٧) العدة ٣/ ١٠٥٣.
(٨) أخرجه النسائي في كتاب العمرى عن جابر (٣٦٨٠) وأبو داود في البيوع عن جابر (٣٠٨٣).
(٩) جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري، صحابي جليل، من أهل بيعة العقبة الثانية وآخرهم وفاة، ومن أهل بيعة الرضوان، من المكثرين في الحديث، روى عن النبي ﷺ وعن كبار الصحابة رضي الله عنهم غزا تسع عشرة غزوة، توفي ٧٨هـ، انظر الأعلام ٢/ ١٠٤ وسير أعلام النبلاء ٣/ ١٨٩.

عمرى له ولعقبه، فإنّها للذي يُعطاها، لا ترجع إلى الذي أعطاها، لأنّه أعطى عطاءً وقعت فيه المواريث)[١] قال جابر في الحديث (إنّما العمرى التي أجازها رسول الله ﷺ أن يقول: هي لك ولعقبك، فأمّا إذا قال: هي لك ما عشت، فإنّها ترجع إلى صاحبها)[٢].

■ **ومثال التفسير بالفعل**: تفسير ابن عمر لخيار المجلس الذي جاء في الحديث (البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا)[٣] بالتفرّق بالأبدان، فكان إذا أراد أن يوجب البيع مشى قليلاً ثم رجع[٤].

النوع الثاني: التعارض بين منقول ومعقول

ومثاله: حديث الغسل سبعاً من ولوغ الكلب، فقد جاء في بعض رواياته (طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبع مرات)[٥] ردّه الإمام مالك بالقياس فقال: (كيف يؤكل صيده وسؤره نجس)[٦]

النوع الثالث: التعارض بين معقولين (قياسين)

ذكر العلماء في بحثهم في التعارض بين الظنيات التعارض بين قياسين، ولذلك أمثلة وأنواع كثيرة[٧]، ثمّ ذكر العلماء طرقاً للترجيح في كلٍ منها، فمن ذلك إبطال تأثير علة الآخر في القياس.

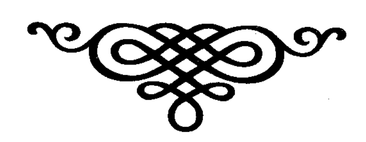
ومثاله: الاختلاف في طهارة سؤر الحمر الأهلية ونجاسته، فقد تعارض فيه قياسان:

الأول: قياسه على عرقها الذي هو طاهر، فيكون سؤرها طاهراً.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الهبات عن جابر (٣٠٦٨)
(٢) أخرجه مسلم في كتاب الهبات عن جابر (٣٠٦٥) حيث روى قول جابر معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر.
(٣) سبق تخريجه
(٤) أخرجه مسلم في البيوع (٢٨٣٣)
(٥) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة عن أبي هريرة (٤٢١)
(٦) فتح الباري ١/ ٢٧٩
(٧) أوصلها الآمدي في الإحكام إلى (٥٥) تعارضاً.

والثاني: قياسه على لبنها الذي هو نجس فيكون نجساً، والجامع في كل منهما أنّه مائع يخرج من بدنه لا من مخرج النجاسة(١).



(١) المبسوط للسرخسي ١/ ٤٩، ذكره في سياق مسألة لو لم يجد إلا سؤر حمار فهل يتوضأ به أم يتيمم؟ ذكر أقوال الحنفية في المسألة، ومال إلى التوقف في الحكم على طهارته.

الخاتمة والتوصيات

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، والصلاة والسلام على من جاء بالآيات البيّنات، والحجج القاطعات وعلى آله وأصحابه الذين حملوا من بعده الرايات، ومن سار على دربهم ممّن بلغ الرسالات أمّا بعد:

فلله الحمد والمنّة على أن وفقني فأتممت هذا البحث بعد جهدٍ جهيد، وبحثٍ طويل، غذذت فيه السير ليل نهار، أحثّ الخطا، وأروم التحقيق والتحصيل، فإن ظفرت من القاع بدُررٍ وجواهر، وعدت بكرائم ونفائس، فمن الله التوفيق وله المنّة، وإن جانبني الصواب، فعثرت القدم، وزلّت العبارة، فهذا لضعفي وقصر باعي، وحسبي ما قاله الشاطبي في منظومته:

أخيْ أيُّها المُجتَازُ نظمِي ببابِه	يُنادى عليهِ كاسدَ السوقِ أجْمِلا
وظُنَّ به خيراً وسامح نسيجه	بالاغضاءِ والحسنى وإنْ كانَ هَلْهلا
وسلِّم لإحدى الحُسنَيَيْنِ إصابَةٌ	والأخرى اجتهادٌ رامَ صوباً فَأمْحلا
وإنْ كان خَرقٌ فادَّركْه بِفَضلَةٍ	من الحِلمِ ولْيصْلِحهُ من جادِ مِقوَلا

وقد توصّلت من بحثي هذا لنتائج أثبت بعضها فيما يلي:

- بأنّ الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوبٍ خبري، سواءٌ أكان قطعياً أم ظنياً، والدلالة ما النظر فيها يفضي إلى العلم، ثمّ بينت الفارق بين الدليل والحجة والبرهان والأمارة ثمّ بيّنت أنواع الأدلة، وتوصلت إلى تعريف العلم بأنّه الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل، ثمّ بيّنت أقسامه، وتحدثت عن العقل وحدّه ومسائل تتعلق به.

- ثمّ بيّنت المراد بالقطع بأنّه الحكم القلبي الجازم، وبالظنّ بأنّه حكم النفس غير الجازم، ثمّ بيّنت مصطلحات تتعلق بالقطع وأخرى ترادفه عند الأصوليين، وكذلك عند بحثي في الظن.

- ثمّ توصلت إلى أنّ القطعي يشمل ما لا يرد عليه احتمالٌ مطلقاً، وما ورد عليه احتمالٌ غير ناشئٍ عن دليل، ثمّ توصلت على إثر ذلك إلى أنّ القطعي يتفاوت في مراتبه، لكنّ هذا التفاوت لا يعود إلى المقطوع به، بل متعلّقٌ بما في نفس القاطع، لذا يختلف باختلاف الأشخاص أحياناً.

- ثمّ بيّنت أنّ الظنّية تحصل من طرقٍ وأسباب، وكذلك بسبب صفات النفس المتعلّقة بالاستدلال، واستنتجت أنّ الظنون تتفاوت لسببين: المظنون نفسه، وباعتبار الظان أيضاً.

- ثمّ قارنت بين القطعي والظني، فذكرت أوجه الاتفاق بينهما، ثمّ أوجه الافتراق، وعلى هذا تمهّدت مصطلحات البحث، وقامت أرضيته.

- ثمّ بينت القطعي في باب الأدلة، فأثبتّ قطعية القرآن لنقله بالتواتر، وبيّنت دلائل القطع فيه، ثمّ أفردت بحثاً متميّزاً في قطعية العلم الحاصل بالتواتر، وأسهبت فيه، لأنّ الشرائع وأصولها ثبتت بطريق التواتر، وبيّنت ضوابط التواتر، وتوصلت إلى قطعية القراءات السبع المتواترة، ورّجحت القول بقطعية الثلاثة المشهورة المتممة للعشر، وذهبت إلى قطعيّة أنّ القراءات الشاذة ليست قرآناً.

- ثمّ أثبتّ القطعية للسنة المتواترة، وسقت الأدلة على ذلك، ثمّ بيّنت حديث الآحاد ومراتبه، وأثبت أنّ المتلقّى منه بالقبول يفيد القطع لأنّه مستندٌ إلى إجماع، لتصحيح الأمّة له، ومن ذلك المشهور، وما احتفّت به قرائن الصحة وصحّحه الأئمة المعتبرون المتقنون، وإن كانت مرتبة القطع فيه دون مرتبة القطع في المتواترة، فالقطع يتفاوت كما بيّنت.

- ثمّ فرّقت بين إفادة السنّة للعلم ووجوب العمل بها، لأنّه قد يترتب العمل لموجب دليلٍ آخر، وقد يُقطع بها لكن لا يُعمل لمانع آخر.

- والإجماع الصريح إذا استوفى شروطه يفيد القطعيّة في عصر انعقاده، وبعد عصره إذا نُقل متواتراً، وإذا نُقل آحاداً فيفيد الظنّ ويلزم العمل به، وأمّا السكوتي فيفيد القطعية إذا عُلم فيه عدمُ المخالف، وكذلك الإجماع المسبوق بخلاف فيفيد القطعية أيضاً، وكذلك لو كان أهل الإجماع دون حدّ التواتر، وكذا لو كان الإجماع مستنداً إلى دليلٍ ظنّي.

- والقياس منه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني، فالمنصوص على علّته قطعي في الحكم على الفروع، والقياس المبني على نفي الفارق يفيد القطع إذا حُصرت الفوارق بين الأصل والفرع وتبيّن لنا أنّ هذه الفوارق لا أثر لها في الحكم قطعاً، وأمّا باقي أنواع القياس فتفيد الظنيّة، كالقياس المستنبط العلّة بأنواعه، لكن قد يُصبح قطعياً إذا كان حصر الأوصاف قطعياً، ثمّ إلغاء العلّة عن هذه الأوصاف قطعيٌ أيضاً، فتكون مقدّمتاه قطعيتين، فيكون القياس المبني عليهما قطعياً.

- وأمّا القياس العقلي فهو قطعيٌ من حيث دلالته، لكن قد يقع الظنّ من جهة الظنّ به، فقد يظنّ قياساً أنّه عقلي وهو ليس كذلك في حقيقة الأمر.

- وأمّا القياس في مسائل الحدود والكفارات والرخص فظنّي مع وجود العلة، وكذلك القول في جريان القياس في الأسماء اللغوية، فهو حجة ظنية لورود الاحتمالات القوية.

- وأمّا استصحاب النفي الأصلي فقطعيٌ إذا جُزم بعدم المغيّر له، وظنيٌ إذا لم يُجزم، وكذلك استصحاب النص الشرعي فهو قطعي، شريطة أن يكون القطع ممّن كانت لديه القدرة على معرفة عدم المعارض للأصل المستصحب، وأمّا استصحاب الوصف فيفيد الظنّ مع ترجيح العمل به، واستصحاب الإجماع في موطن الخلاف حجة ظنيّة.

- والاستحسان بحقيقته رجوعٌ إلى العمل بالمصلحة، من دفع مضرّة أو جلب مصلحة، لا من قبيل القاعدة العامّة الأصلية الكليّة، بل يكون عملاً بها من باب الاستثناء من القاعدة، من قبيل العمل بالرخصة في مقابل العزيمة، فهو أصلٌ معتبر، وأمّا إفادته للقطع أو الظنّ فباعتبار مستَنَده، فقد يفيد القطعية أو الظنيّة.

إن المصلحة تفيد الظن إذا كانت ضرورية كلية يقطع بتحقيق المصلحة من جرّاء ترتيب الحكم عليها.

- ودلالة العرف من قبيل الإجماع السكوتي، فيأخذ حكمه بشروطه، وكذلك فإنّ القرائن العرفية قد تكون قطعية، وقد تكون ظنية بحيث تكون أغلبية فتُعتبر دليلاً أولياً، والفصل في هذه القرائن لحكم العقل، لأنّ المستند فيها العادة.

ـ وأمّا قول الصحابي فحجة ظنيّة، فيما لو كان نقله صحيحاً، وأقواه ما قاله الصحابي وانتشر ولم يُعلم له مخالف فيكون بمثابة الإجماع السكوتي، لكنّه يبقى في إطار الظنّ.

ـ وأمّا سدّ الذرائع ففي أحسن أحوالها تكون حجةً ظنيّة بالقدر الذي تندرئ به المفسدة، ومثله شرع من قبلنا فهو حجة ظنية من قبيل الاستئناس، فلا يصح أن يكون دليلاً مستقلاً، فهو ظنٌ مرجّح.

ـ والاستقراء التام يفيد القطع، وأمّا الاستقراء الناقص فيفيد الظنّ، ويتزايد هذا الظنّ كلّما قوي الاستقراء في الجزئيات.

ـ وأمّا عمل أهل المدينة فهو حجةٌ قطعيّة إن كان من قبيل القول الذي جرى مجرى النقل عن النبي ﷺ إذا نُقل عنه على وجهٍ لا يخفى مثله، وإن كان من قبيل عمل الخلفاء الراشدين فهو حجة ظنية إذا لم يخالف نصاً من كتابٍ ولا سنّة.

ـ وأمّا الأخذ بأقلّ ما قيل فهو حجة ظنيّة، ترجّحه البراءة الأصلية والإجماع، لكنّه يبقى ظنياً لاحتمال كون الأكثر مراداً.

ـ وأمّا الإلهام فحجةٌ ظنيّةٌ عند تعارض الأدلّة، وأمّا الرؤى المنامية فليست حجةً مطلقاً في مجال الأحكام الشرعية، لأنّ مجالها البشارة والنذارة.

ـ والأدلّة اللفظية قد تفيد القطع عند وجود قرائن تدلّ على ذلك، والقرآن الكريم هو من عند الله بلفظه ومعناه قطعاً، والواضح يدلّ على معناه قطعاً بأنواعه الأربعة عند الحنفية، كلٌ بشروطه، وأقواها المحكم ثمّ المفسر ثمّ النص فالظاهر، وأمّا المبهم بأنواعه فدلالته ظنية على معناه.

ـ وعبارة النص تفيد القطع لعدم وجود أيّ احتمالٍ قائمٍ على دليلٍ فيها، وإشارة النص بذاتها قطعية، ولكن بالنظر إلى ما قد يعرض لها كإرادة المجاز فقد تكون قطعية أو ظنيّة، ومفهوم الموافقة قطعيٌ إذا وُجدت العلّة في المنطوق به والمسكوت عنه، وإذا لم يتحقّق كان ظنياً، ومفهوم المخالفة حجةٌ ظنيّة.

ـ ومراتب الدلالات أقواها الثابت بالعبارة، ثمّ يليها دلالة النص، ثمّ إشارة النص، وآخرها دلالة الاقتضاء فهي ليست دلالة مستقلة.

ـ والراجح أنّ دلالة العام على أفراده ظنيّة، ولا ثمرة لهذا الخلاف قبل وجود المخصص، وتظهر ثمرته عند وجود المخصّص، وعند تعارض العام والخاص، وتبقى دلالة العام بعد تخصيصه ظنيّة أيضاً، والعام يدلّ على سببه قطعاً، لأنّ صورة السبب تدخل في العام قطعاً كبقية أفراده وعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأمّا الخاص فيدلّ على معناه قطعاً، والمطلق قبل التقييد كالعام قبل التخصيص في دلالته، وأمّا المقيّد فكالخاص يفيد القطع.

ـ والمشترك يجوز أن يُراد به جميع معانيه في النفي أو الإثبات، شريطة عدم امتناع الجمع بينها، كأن تكون متضادة، والراجح القول بعموم المشترك.

ـ والأمر المطلق يدلّ على الوجوب قطعاً، ولو وجدت قرينة ازدادت قطعيته، ومثله دلالة الأمر على ما كان عليه قبل المنع فهي قطعيةٌ، دلّ عليها الاستقراء وقرائن الأحوال، والأمر يدلّ على المرّة قطعاً من قبيل الضرورة، وما زاد على ذلك فظني، وأمّا دلالته على الفور أو التراخي فيتوقف على القرائن ولا علاقة لصيغة الأمر بذلك لأنّها لا تدلّ إلّا على مجرّد الطلب.

ـ والنهي حقيقة قطعية في التحريم، فلا يصرف إلى غير التحريم إلّا بقرينة، وهو يفيد الفورية قطعاً، ويفيد التكرار قطعاً، والمنهي عنه لذاته يقتضي البطلان قطعاً، والمنهي عنه لوصفه وإن كان يقتضي الفساد قطعاً عند الحنفية وهو ما رجحته، لكن على اختلاف في درجات القطع بينهما.

ـ والقواعد الأصولية كما استعرضنا، منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، وأمّا القواعد الفقهية فما استند منها إلى دليل قطعي من كتابٍ أو سنّةٍ أو إجماع فتكون قطعية، وأمّا التي لا تستند إلى دليلٍ صريحٍ ممّا ذُكر فتبقى ظنيّة يُستأنس بها في الترجيح بين الآراء.

ـ والعمل بالقطعيات واجب مطلقاً، والعمل بالظنّ الراجح واجب اصطلاحاً، ويجوز الاجتهاد في القطعيات على الجملة، وإن كان الناس يتفاوتون فيها لتفاوت علمهم وقدراتهم، ولا شكّ بجواز الاجتهاد في الظنيّات، والحق في القطعيات واحدٌ قطعاً لا يتعدّد، والحق في الظنيات واحدٌ أيضاً، لكن لا تلازم بين الخطأ

والإثم في ذلك، ويجوز التقليد في القطعيات، وأمّا في الظنيات فيختلف الحكم باختلاف الشخص، ما بين عامي مقلّد، وطالب علمٍ متبع، وعالم له الاجتهاد فلا يجوز له التقليد، ويحرم مخالفة قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وأمّا مخالفة الظنيات في الثبوت والدلالة فلا نقطع بخطأ المخالف، وإن كان وجب العمل بما أوصل إليه الظنّ وحرمت مخالفته.

ـ ومن خالف مسألة قطعيةً وصلت إلى المكلّف بطريق قطعي كان آثماً، على تفصيلٍ بيّنته، وأمّا المخالف في الظنيات فهو غير آثم، إن كانت مخالفته تستند إلى دليل.

ـ ويجوز بيان القطعي بالقطعي، وبيان الظني بالظني، وبيان الظني بالقطعي، واختلفوا في بيان القطعي بالظني والراجح جوازه، ومثله التخصيص تماماً، وإنّما حصل الاختلاف في تخصيص القطعي بالظني والراجح جوازه، لأنّ دلالة العام على أفراده ظنية أصلاً، ومثله النسخ، وحصل الاختلاف في نسخ القطعي بالظني، والراجح عدم الجواز، وتجوز الزيادة على النص مطلقاً.

ـ والتعارض بين القطعيات ظاهري ليس حقيقياً، وعلى هذا جاز الترجيح بينها لتفاوت مراتب القطع، والتعارض والترجيح ممكن بين الظنيات، لكن مردّ التعارض إلى نفس المجتهد، ولا يقوى ظني على معارضة قطعي فلا حاجة للترجيح آنئذٍ.

كان الفراغ منه في: في ١٤/ ٣/ ١٤٢٥هـ الموافق ٣/ ٥/ ٢٠٠٤م

أبها / السعودية

كتبه: د / محمد معاذ مصطفى الخن

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس تراجم الأعلام

فهرس الموضوعات

